

غالب ایک مطالعہ

(مع ترمیم و اضافہ)

ممتاز حسین

انجمن ترقی اردو پاکستان

غالب ایک مطالعہ (مع ترمیم و اضافہ)

پہممتاز حسین

انجمن ترقی اردو پاکستان
ڈی۔ ۱۵۹، بلاک ۷ گلشن اقبال
کراچی۔ ۷۵۳۰۰

سلسلے مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان ۱۹۷۶ء

ISBN-969-403-036-6

نئی اشاعت:

۲۰۰۳ء

تعداد:

پانچ سو

قیمت:

—

مطبوعہ

احمد پرواز

ناظم آباد، کراچی

(دیکر سرکاری امداد یافتہ اداروں کی طرح)

انجمن ترقی اردو پاکستان کو بھی شامت کتب کے لیے

اگلاوی احیاء پاکستان کے توسط سے امداد ملتی ہے)

فہرست مضامین

۵	حرفے چند
۷	حرف آغاز
۱۷	غالب اور نقشبندیہ
۳۳	تاریخی ردوم گاہ میں غالب کا موقف
۴۷	کچھ غالب کی زبانی اور کچھ اپنی ترجمانی
۸۵	غالب کا رد عمل
۱۱۸	غالب کا آئینہ قرن
۱۳۱	غالب کی شاعری میں احساس طرب اور طبع و جوش کا عنصر
۱۵۷	غالب کا احساس نوح و الم (نرنگ سنہیں آف لائف)
۱۹۱	غالب، ایک آفاقی شاعر



جلیل الدین عالی
مفت اعزازی

حرفے چند

غالب کی صد سالہ برسی پر انجمن سے مندرجہ ذیل کتابوں اور جرائد کی اشاعت کی گئی ہے۔
کتابیں

فلسفہ کلام غالب	ڈاکٹر شوکت سہزادری
غالب ایک مطالعہ	پروفیسر ممتاز حسین
ہنگامہ دل آشوب	مرتبہ سید قدرت نقوی
مہر نمرود (نورود ترجمہ)	پروفیسر عبدالرشید قاضی
غالب نام آور	سہ ماہی "اردو" کا انتخاب

جرائد:

سہ ماہی "اردو"	غالب نمبر
ماہنامہ "قوی زبان"	غالب نمبر

ان کے علاوہ چند ایسی کتابیں بھی اس موقع پر شائع کی جارہی ہیں جن کا تعلق عام اردو ادب سے ہے۔

غالب کی صد سالہ برسی ہمارے ادب میں جو بیش قیمت اضافے کر رہی ہے ان میں پروفیسر ممتاز حسین کی تصنیف ایک الگ مقام رکھتی ہے۔ ہمیں خوشی ہے کہ اس کی اشاعت انجمن کے حصے میں آئی۔

پروفیسر ممتاز حسین نہ صرف خود محتاج تعارف نہیں بلکہ بہت سے لکھنے والوں کے مطالعے میں وجہ تعارف بن چکے ہیں۔ نقادان اردو کی طویل فہرست میں ان کا نام ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ان کی تنقید منفی تہمیدوں یا محض چست فقرہوں سے پر وان نہیں جڑھتی وہ اپنے لیے ایک مخصوص طریق مطالعہ متعین کر چکے ہیں یہی رنگ ان کے اظہار میں بھی جھلکتا ہے۔ ان کا انداز تنقید خالص سائنسی ہے۔ جامع اور مدلل اور ممکن حد تک غیر جذباتی اور غیر جانبدار۔

مثلاً: غالب کے مطالعے میں انھوں نے غالب کو ان کے ماحول، ان کے سماج اور اس زمانے کے سیاسی اور اقتصادی عوامل سے الگ کر کے کسی بجوے کے طور پر نہیں پرکھا جیسے ماگہ بہت سے مشاہیر کر چکے ہیں۔ انھوں نے ان عناصر کی چھان بین کی ہے جو غالب کی ذہنی ترکیب میں کام کر رہے تھے۔

پروفیسر ممتاز حسین کی دوسری تصنیفات ان کی دلچسپ نظر و وسیع مطالعے، اصول فنی اور قدرت اظہار کی گواہ ہیں۔ یہ کتاب ضخامت کے اعتبار سے بڑی نہیں، مگر اپنی خصوصی نوعیت اور اعتبار مطالب کے لحاظ سے غالبیات میں بلند مقام قرار دی جائے گی۔

۱۹۶۹ء

”غالب ایک مطالعہ“ کا جدید ایڈیشن پیش خدمت ہے۔ یہ کتاب جو غالب صدی کے موقع پر شائع کی گئی تھی اس پر پروفیسر ممتاز حسین صاحب نے خود نظر ثانی کی ہے اور تین نئے مضامین ”کچھ غالب کی زبانی اور کچھ اپنی ترجمانی“، ”غالب اور نقادان“، اور ”غالب ایک آفاقی شاعر“ کا اضافہ کیا ہے۔ ترمیم و اضافہ نے کے بعد نئی کمپوزنگ کے ساتھ کتاب ایک نیا روپ اختیار کر گئی ہے۔ اسے اگلی فروری میں یوم غالب کی رعایت سے دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے۔

اسید ہے کہ پروفیسر ممتاز حسین کی کتاب کا جدید ایڈیشن مطالعہ غالب کے ضمن میں مزید اضافہ ثابت ہوگا۔

حرفِ آغاز

پورے سو سال گزر گئے کہ طالب کا جید خاکی اس مہربان زمین سے جا مل جس کے پردہ سرکار سے یہ طلسم نگرفت یعنی انسان ابھرا ہے۔ لیکن جو آگ طالب اپنی توانائے ضرر فشاں سے اس خاکدان کو دے گیا وہ اس پر اوزنا نہ سے مدھم پڑنے کے بجائے روز بروز زیادہ شعلہ لگی ہوئی جا رہی ہے۔ اس کی اس گرم تابی دلخیز دل پر جہاں آفتاب کو یہ رککب کہ وہ خاک چاٹتا ہے وہیں آگ کو یہ حد کہ شعلہ کا خیر اس کے پہنچنے میں پیوست ہے۔

نہ رککب سینہ گرمی کہ دارم
 کاند از شعلہ برخود خیر آتش
 ہر جگہ از سردی ہمارہ خواہم
 بر ازودم بگرد کوثر آتش
 دلے دارم کہ در ہمارہ شوق
 سرشتش دوزخ ست و گوہر آتش
 ببالا موج می بالم بلوہاں
 ہر رنگ شعلہ می رقصم در آتش

الغیٰ کس غضب کی آگ تو نے اس مشت خاک میں رکھ دی تھی کہ اس کا ہر نفس آتش باد،
 صد جلوہ نکست اگھاڑ تھا۔ یوں تو میر سا مہر گلار بھی شعلہ فشاں گزرا ہے۔ اس کا بھی یہ تھوڑا سا گلارہ

خوشید میں ہر صبح ہے۔ لیکن اس کا دلِ غمِ دلِ شبنم گرہ سے اس قدر جھک تاب ہے کہ وہ روکش
بہتاب تو ہے خوشید کا اس پر نگاہیں نہیں۔ میر نور غالب کا یہی بنیادی فرق ہے۔ میر ظلمِ باد کا
اسیر، غالب اظہیم خوشید کا سفیر، ایک اس شش بہت میں حیرت زدہ بہ صورتِ قصور، دوسرا
سرگرم جستجو:

دل مت گنوا، خبر نہ سہی میر ہی سہی
ایک گرفتارِ ظلمِ شوق، طوطیِ سرابِ لعل، دوسرا آتشِ زہد، بیرونیِ حلقہٴ سلاسلِ سرگرم
جولان:

برہمِ دویٰ منزل ہے خواہاں مجھ سے
سیریِ رخسار سے ہانگے ہے بیاہاں مجھ سے
اثرِ آبلہ سے چاہے صرائے جنوں
صورتِ رشخِ گوہر ہے چراغاں مجھ سے
گہِ گرم سے اک اگل ٹپکتی ہے اند
ہے چراغاں خس و خاشاکِ گھٹاں مجھ سے

ایک ہی بندہ سے دونوں کی قرب، ایک ہی صورت پر دونوں کا نقش لیکن ایک کو اپنے
نقش پر یہ حیرت۔ ع:

منہ لگا کرے ہے جس رُس کا

دوسرے کو یہ شلاست۔ ع:

کاغذی ہے پیری ہر بیکرِ قصور کا

ایک کو دلی بے ہودہ ماکِ خواہش:

بندگی کیا خدائی سے بھی شرمندگی

دوسرا ہر تنِ آرد، جاندادہٴ غمزدہٴ زینت، حریصِ نعتِ بہت، تکمیلِ نقش کا خواہاں، حصولِ ذات کا
جوہر، دورِ حرکت اور حرارت کا شیدا، خبر و آنا کے نہ ٹکلت۔

میر کا رہنما حق، غالب کا رہنما خود۔ ایک کا سفر وہ کہ تفسیرِ نفس، دوسرے کا سفر وہ کہ تفسیر
شش بہت، ایک کو بے خودیِ جاں و جہاں۔ دوسرے کو شہتِ خوشید پر سر چوش۔ یہ ہیں چند
اسباب کہ غالب میر سے زیادہ اس حمد کا مستحقِ تری ظاہر ہے۔ میر قربانِ وسعتی کے حدود میں ہیں

غالب قروں و سہلی سے برسرِ بیکار حمد جو یہ میں گامزن ہیں۔ سیر کے یہاں وقت غیر حقیقی۔ ج۔
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

غالب کے یہاں وقت منجملہ صفات ہستی ہے۔ غالب کے یہاں نہ صرف نہاں جگہ نکالیں ہی بیکراں ہے، دورِ نا آغاز سے تا انجامِ جاوید پتہ نہ ہے۔ وہ کائنات میں خدا کے ایک دائمی حملِ قلیق کا، بیکراں سے بیگانہ، لوت لہلو سے آشنا۔ اپنے ہی سے اپنے پر جلوہ گر ہوتے رہنے کا قائل ہے۔ اس کے ہاں ہر غمِ بیکراں کے چمکے ایک شمرین لوی ہے، نستی، جندہ ہستی ہے۔ وقت کی اس ستیزہ کاری میں غالب نہ سرِ موجِ طوفانِ جذباں و بالال ہے۔ جہاں کہیں بھی پیشہ کو کی سرگرم کار ہے، غالب کا دل اس کے ساتھ ہے، اس کی خدائشاسی سے ویرہ حرمِ سرِ بھو، اس کی انسانِ فواری سے سارا عالم ایک خفا نہ جو۔ جہاں کہیں بھی گفتگو نے رسم و راہ عام ہے نواسے غالب پر سردار ہے۔ اس کا ماسرِ خوں پکاں اگلیاں بھاری ہیں۔ اس کی خوں فشاںی چشم سے ہمیں حیاتِ لوطی ہے۔ وہ تعویذِ حیات کا ایک سرچشمہ ہے۔ اس کی فکر سے زندگی کے نئے دھارے پھوٹے ہیں:

ظلمتِ کفرِ مہیں روشنی طبعِ نگر
چشمِ آبِ حیاتِ نہ ناپا یاہو

ہر وہ خیال جو ہمارے شر و ادب میں قوت و توانائی کا حامل ہے، ہر وہ گتہ آواز جو سرکاری فی سے عبارت ہے اس کا ایک رشتہ غالب کی فکر اور فی سے ضرور ہے۔ غالب ہی کی گتہ گاری سے ہم اس بیچ و ادب سے آراؤ میں کہ زندگی گتہ آؤم ہے۔ ج۔
چہاں عطیہ حق را گتہ آؤم گوند

اس نے گتہ آؤم کا بوجھ ہمارے سینے سے اُٹا دیا اور چشمِ تماشا کو فوقی تھارے سے آشنا کیا۔ وہ منقشِ اخلقِ انسانیت بھی ہے، اس نے اُس تصورِ اخلق کو جسم دیا کہ نعم الملو و راست کرداری اور یہ مالا وفاق کی استواری میں ہے نہ کہ زہد و عبادت کی مُردہ جوئی، تصویرِ نفس اور نگہِ سب ہستی ہیں۔ بعدِ غالب غزل کا ہر ورقِ جاں فرا حرف بہ حرف نہ سق، تیرہ حرف سہی خفا نہ غالب سے فیضیاب ہے، غالب ہی کے شر سے ایک نئی جمالیات نے ہمارے ادب کی دنیا میں جنم لیا ہے۔ غالب کا عمدہ تقلید کے برعکس تقلید کا حمد تھا۔ ایک نئی لہر تاریخی تنقیدی شعور اور معقولیت کی دفاعی کشتیوں اور کڑتے ہوئے حرفوں کے ساتھ جو مغرب سے آئی وہ کچھ ایسی ہماری زندگی میں سرایت کر گئی کہ اس سے شر و ادب ہی نہیں بلکہ ہمارے دوسرے علوم بھی متاثر ہوئے۔ اٹھارویں صدی کی صوفیانہ فکر میں معقولیت کے پتہ نہ لگنے شروع ہوئے۔ جذباتی تصوف کے پانے اب معقولیت فکر، اسیاتی میلانات اور اس کے علمِ الکلام سے برسرِ بیکار تھا، ہر طرف کوچ و پلاند سے لے کر خانقاہ و

بد رس تک ایک حشر خیال کا بچا تھا، ہر وہ شے جو خلقِ حادث تھی اس پر کڑی تنقید ہو رہی تھی، بڑے رسعات مٹ رہے تھے۔ مٹاؤ کی رسم منوع ہو رہی تھی، ایوانِ بلیک جیج کا پادری، قوجید کا مہی، لوتھر کا انفرادی حتیٰ جدول لیے، تاریخی حوالوں اور مستحالات سے لیس مٹ کر دیا تھا، مانا کہ اس کے بیٹے میں بغض اور ہندو بھکرائی بھی تھا، لیکن اس کے حرف کا جواب حرفِ تنازعہ نہ کر لیتا اور پتھر۔ لوتھر بیشتر سراپہ مستحالات کا، قصہ سوئی کی ٹوک پر فرشتے کے رکھ کا۔ اس لیے ہی میں منطلق اور فلسفے کی پرانی کتابیں کھڑی گئیں۔ شفا کا تعویذ ہاندہ پر پاندھا گیا، صغریٰ اور کبریٰ سے از سر نو رشتہ جوڑا گیا۔ یہ فصاحت تمام تر مٹ و کھیں کی تھی۔ منطلق کی تلوار بے نیام تھی۔ اس سے ہماری شاعری نہ صرف اسلوب میں بلکہ اپنے مضامین میں بھی متاثر ہوئی۔ غالب نے ہر قسم کے خیال کو شاعری میں جگہ دی اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے:

خیمِ زمانہ لے جاؤی لٹاؤِ حق کی مستی
و گر نہ ہم بھی اٹھاتے تھے دلتِ الم آگے

وہ بادۂ شہانہ کی سرمستیاں کھال
اٹھیے بس اب کہ دلتِ خوابِ سرگئی

غالب نے خیمِ زمانہ کے ساتھ ساتھ حیات و کائنات کے فلسفے کو بھی خزل میں طرکِ غالب کیا، اتنے نوح بہ نوح مضامین کے اظہار کے لیے بول بڑائی زبان کیوں کر ساتھ دیتی۔ چنانچہ غالب نے ایک نئے طور سے میں گفتگو کی۔ ہر چند کہ یادوں نے اسے چلنے نہ دیا۔ لیکن غالب بھی اپنی روش سے کب باز آئے کو تھے۔ ع۔

دکھتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور

انھوں نے کسی فارسی کے محاوروں میں رخت کھا تو کسی اردو ہی کے محاوروں میں فارسی کے پیچ و خم سے کام لیا۔ ہمارے شعرا کی عام روش کتابت ہی پر عہد و فکر کرنے کی تھی۔ غالب نے متناہس اشیا کے درمیان عدمِ مشابہت سے بھی شعری اثر پیدا کرنے کی روش قائم کی، اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا

سافرِ جم سے مرا ہامِ سہال اچھا ہے

اور کھیں کھیں تو انھوں نے ایک ہی شعر میں مشابہت اور عدمِ مشابہت دونوں ہی سے شعری اثر پیدا کیا ہے:

تولین ہاندلہ بہت ہے ازل سے

آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

عالم کے اس طرز فکر سے ہماری اشعاروں صدی کی شعری روایت ناہلہ تھی ہمارے شعرا
وحموے اور دلیل سے تو ناخبر تھے، قصائد اور طباق کی صفت سے بھی کام لیجئے لیکن مناہات کے
استعمال سے جس سے ایک پیرا ٹاکس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے شعری اثر پیدا کرنے کی کوشش نہ
کرتے۔ عالم کو اس فن میں مہارت حاصل تھی۔

مقابل ہے مقابل میرا
رک گیا دیکھ روانی میری

معمول مضامین سے لے کر اعلیٰ مضامین تک عالم کی یہ طرز فکر جگہ نظر آتی ہے۔ وہ کہیں
مناہات کے نگرانوے سے معنی پیدا کرتے ہیں تو کہیں منطقی استدلال سے، اس سے مستثنیٰ ان کی وہ
طرز ہیں جہاں خیال ان کے ہڈے کی غذا نہیں بلکہ ہڈی ان کے خیال کی غذا ہے۔ ایسی غزلوں
میں ان کا تخیل ان کے تخیل پر حاوی نظر آتا ہے لیکن جب آپ ہمیشہ جمعی ان کے اشعار پر
غور کریں گے تو یہی چیز سامنے آئے گی کہ ان کا تخیل کہیں بھی پیکانہ تخیل نہیں ہے۔

عالم کی شاعری کے بڑے دلچ تھے۔ کما تو ہیں جانے گا۔ لیکن جوں کہ ان کے
نزدیک - تخیل بذات خود نیکی ہے - اور وہ اس کی اسی نیکی کے پیش نظر شاعری کو علم الاطلاق کا
نائب مناب ٹھہراتے، وہ عالم کی طبعی ناہمانہ شاعری کو سمجھنے اور ناامید پر اس کی ضرب مسموم
کرنے سے قاصر تھے۔ سو سکتا ہے کہ وہ ان کی چوٹ بھی ہی میں ٹال گئے ہوں۔ بہر حال اس سے کسی
کو بھی انکار نہ ہو گا کہ عالم کی جمالیات میں خواب کاری شعر کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ چنانچہ انھوں نے
عالم کے ایسے سارے اشعار کو اپنے اعلاہ تصریح سے خارج میں رکھا جہاں بہت سی تشبیہات یا استعارے
کا کوئی جھگڑا ہے یا کوئی مجموعہ خواب بدست ہوش ہے۔

ہر چند کہ عالم صبیح اہرام کو بھی پسند کرتے وہ غموری کے اس شعر پر سر دھکتے ہیں:

مروت کرد شہباز تو سیر ہام و دو لدم

نمی باشد چہ اسے خانائے ہنایاں را

لیکن اس کے باوجود وہ صفائے خیال اور حقیقت نگاری کے بھی قائل تھے۔

حقیقت نگاری کا مسک کسی شے کی ہو ہو تصویر کھینچنے کا نہیں جیسا کہ ارسطو کے بعض
شاعرین نے تصور کر لیا ہے اور جس کی بازگشت عالم، آزاد اور شیلی، ان تکنیکوں کے یہاں ملتی ہے،

بلکہ خصوص میں عموم کو اس طرح جلوہ گر کرنے کا ہے کہ ایک کی اہمیت دوسرے کی نسبت سے ہو۔ عموم، خصوص کو اہماری اور خصوص، عموم کو۔

ہے رنگِ لہو و گل و لعلیں بُدا بُدا

ہر رنگ میں ہمار کا اثبات ہا ہے

یعنی یہ حسبِ گردشِ پیمانہ صفات

عارف ہمیشہ مست ہے ذات ہا ہے

چند یہ کوئی دیکھنے کی تو دیکھنے نہیں کہ اس کی ہر سو صورت دیکھنے یا نہ دیکھنے کا مسئلہ ہو۔ پھر یہ کہ زبان چرٹنے کو منطقی کی اصطلاح میں پیش کرتی ہے۔ وہ تعمیم یا انہ تصورات کو پیش کرتی ہے۔ اس کے برعکس شاعر ہر شے کو تخیل کی زبان میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، شاعر کے اسی عمل کو صناعی سے عبارت کرتے ہیں اس کے اس عمل میں التزامِ آہنگ بھی شامل ہے۔ اس کے لیے مزید زبان عام بول چال کی ایک میڈیم یا ذریعہ اظہار کا کام دیتی ہے جی جیسے وہ شعری تصویر تراشنا ہے اور ان تصویروں کو مختلف جہتیں عطا کرتا ہے۔ تصویروں کی یہی خصوصیت شعر کی زبان کو جس کے لیے ہم بیان کا لفظ استعمال کرتے ہیں منطقی زبان سے ہر دے مختلف کردیتی ہے، یہ زبان ایمانیست، خُلی اہام، کتابیات اور تصاویر کی زبان ہوتی ہے جہاں شاعری ہے وہاں قصص ضروری ہے خواہ وہ قصصِ سادگی ہی کا کیوں نہ ہوں۔ سادگی میں ہر کاری کھاسکتی حد کا کاربند ہے۔ شیلیں نے کلاسیکزم کو تخلیقِ صورت کی شے بتایا ہے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ معنی اس طرح سے بے نقاب ہوتا ہے کہ اس کی تخلیقِ ہیئت محبوب ہو جاتی ہے۔ پردہِ خفا میں چلی جاتی ہے۔ ایمانیست اس کے برعکس ہے۔ وہاں تمام تر زور تخیل کی شخصِ ہیئت پر ہوتا ہے اور اسی کو شاعری کے ساتھ منہ کیا جاتا ہے۔ فن کے یہ وہ مختلف نظر بیہ ہیں۔ آج ہم تاریخ کے ایسے دورا ہے پر ہیں کہ یہ بتانا مشکل ہے کہ آج سے سو سال بعد شعر و ادب کی صورت کیا ہوگی۔ تخیل اور جذبے کی تہذیب کیا رنگ اختیار کرے گی۔ لیکن اگر موجودہ زمان آئے والے دور کی کوئی علامت ہی سیکتا ہے تو اس سے یہی نتیجہ نکالا جائے گا کہ تخیل اور جذبے کو تعقل کے ساتھ اور ترکیبی عقل کو تخلیقی عقل کے ساتھ مزوج ہونا پڑے گا۔ کیا عجب جو اس وقت فکری شاعری کی اصطلاح ہی خارج از لغت ہو جانے کیوں کہ ہمارا ہر شعر فکر کی مکمل اکائی ہی ہوتا ہے، چنانچہ ان حالات کے پیش نظر اس وقت اصل مسئلہ نظم و نثر کے لین دین کا ہے۔ اب دنیا میں نثر کی صورت وہ نہیں رہی جو تین سو سال پہلے تھی۔ پہلے شاعری نثر کا گھومارہ ہوا کرتی تھی۔ نثر دیکھنے والے شعر کی زبان سے استفادہ کرتے اب شاعری نثر کی زبان سے استفادہ کر رہی ہے۔ آپ کے یہاں نہ سہی، یورپ میں ایسا ہی ہو رہا ہے۔

وہاں ظاہر سے زیادہ نثر نگار اپنی اظہار کے نئے سے نئے تجربے کر رہے ہیں۔ میں نے یہ بات اس لیے اٹائی ہے کہ اگر آپ غالب کی نظم و نثر کا مطالعہ پہلو پہلو کریں تو یہ دیکھیں گے کہ جہاں انھوں نے اپنی نثر کو بلا سیر کی طرح شعر کا آہنگ دیا ہے وہاں انھوں نے اردو کے بعض بعض اشعار شعر کو نثر کا بھی آہنگ دیا ہے۔ ان کی چند غزلوں کے مقتطعات انصاف سے ملاحظہ ہوں:

غالب برا نہ مان جو واعظ بُرا کھے

ایسا بھی کوئی ہے کہ سب اچھا کہیں ہے

سوز جب کہ کھارے پہ آگلا غالب

خدا سے کیا ستم و جورِ ناخدا کھجے

ہوگا کوئی ایسا بھی جو غالب کو نہ جانے

ظاہر تو وہ اچھا ہے پہ بدنام بست ہے

جب ترقیع ہی اُٹھ گئی غالب

کیوں کسی کا گلہ کرے کوئی

غالب نے خود بھی ایک خط میں اپنے ایسے اشعار کی طرف متوجہ کیا ہے جنہیں اصطلاحاً سہل مقنع کہتے ہیں اور اس کا دعویٰ کیا ہے کہ ”سیر سے ہاں اکثر و بیشتر اشعار سہل مقنع کے پادے گے۔“ لیکن جس طرح غالب کے طنز کو حالی نے یہ کلمہ کر لیا دیا کہ یہ سب ان کی شوخی طبع کی باتیں ہیں، اسی طرح حالی نے ان کے سہل مقنع کو بھی اپنی سادہ لوحی سے صرف نظر کیا، غالب کے ساتھ یہ خاص زیادتی ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے جو ان کے اسلوب کے صرف اسی ایک پہلو کو اپنے سامنے رکھتے ہیں جہاں بہت سی تصویریں کا جھنگٹا ہے۔ مانا کہ وہ جھنگٹا بھی دل فریب ہے لیکن ایک ضمن جو سادگی بیان یعنی تخلیقِ صُورہ تخیل اور ہامیت کا ہوتا ہے وہ بھی تو اتنا ہی ہاں خرا ہے۔ اس کی طرف غالب کے اسلوب پر لکھتے وقت بہت کم لوگ توجہ دیتے ہیں۔ شاید اس لیے کہ ہماری تنقید پر جذباتی روانیت کا اثر اس قدر غالب رہا ہے کہ تخیل کو حقیقت کی حد سمجھا جانے لگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تخیل تہذیب حقیقت بھی کرتا ہے۔ عجیب و غریب صورتیں پیش کرتا ہے۔ مہاتے سے کام لیتا ہے اور یہ باتیں غالب کی شاعری میں بھی ملتی ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ غالب کے ہاں وہ

آئیڈیلزم بھی ہے جسے اخلاقی روحانیت یا روحانی بقول کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن ان ساری باتوں کے باوجود غالب کے فن کا طریق عمل روحانی شعرا کے طریق عمل اور ان کے شعری طرز بیان سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے یہاں افراط (Inflation) عقل کے بجائے جو عقل کی ایک بیماری ہے، جھڑپ عقل ہے۔ ان کا ایک ایک لفظ ایک ایک جملے کے معنوم کو ادا کرتا ہے اور بسا اوقات گیمونہ معنی کا ایک حرف طلسم بن جاتا ہے۔ اس میں جامعیت اختصارہ اجمال ہے نہ کہ طویل کلام، تکرار اور تضیع الفاظ۔ اس اسلوب کو روحانی نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح ان کی آئیڈیلزم کی بنا پر جس کا تعلق ان کے انداز کی دنیا سے ہے انہیں روحانی نہیں کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ وجود کا ایک رشتہ ہدایت سے بھی ہوتا ہے۔ ارتقا پذیر حقیقت کی ترجمانی میں آئیڈیلزم کا آنا ضروری ہے۔ لیکن ان کا آئیڈیلزم صرف قوت ارادہ کے انداز کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن جملہ وہ حقیقت کے چہرے سے نقاب اٹارتے ہیں یا انسانی فطرت میں قہر زنی کرتے ہیں وہاں وہ ایک ایسے سناک حقیقت نگار بن جاتے ہیں کہ آپ اپنے کو اپنا ضمیر قصور کر لیتے ہیں۔ غالب کا یہ فنی ضمیر شخصی ہے۔ منطقی تجربہ سے بالا مال ہے۔ وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ جذبات کے دو روپ ہوتے ہیں ایک وقتی اور ایک دیر پا، ایک منفرد اور ایک مانگیر۔ حقیقی طاعروہی ہوتا ہے جو جذبے کی فراوانیت میں اس کی مانگیریت کو اور اس کی عارضیت میں اس کی دائمیت کو پیش کرتا ہے غالب کے یہاں دو امور تہ کے الفاظ میں ”ظہور جذبہ کا بے لکھت ہوا“ بہت کم ملے گا۔ اس طرح کی روحانیت سے وہ آزاد ہیں۔ ان کے ہاں تو شعروں میں جنم لوتا ہے جہاں ان کا تیار نفس دل و جگر سے اُبھا ہے، دل و جگر سے گزر کر خون میں دوڑا ہے یا گھر ہی کر آنکھ سے ٹپکا ہے اُس وقت ان کا ہر شعر سازِ دل پر نقشہ بن کر یوں گنگنا ہوتا ہے گویا ناخنِ نابید نے اسے پھیرا ہو۔ ایسے لمحات میں ان کی آواز پوری انسانیت کی آواز ہوتی ہے۔

دیکھنا تھری کی لذت کہ جو اس نے کہا

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

یہ آفاقیت ان کے فن کی معروضیت کی دلیل ہے۔ لیرنگل طاعری میں شخصیت کا عنصر موجود رہتا ہے لیکن جو چیز کہ شعر کو شعر بناتی ہے وہ شخصیت نہیں بلکہ طاعری کا شعری عمل ہے۔ فنی کی معروضیت کو تسلیم کیے بغیر حسن ادا کا مسکہ حل ہی نہیں ہو سکتا ہے۔ معنی میں گہرائی اور گہرائی طرزِ ادا سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہو تو طاعری میں موازنہ اور مقابلہ بیکار ہو جائے اچھے اور بُرے کا معیار ہی اُٹھ جائے اور طاعری صرف شخصیت کا اظہار بن جائے، تنہی قفل کے بہت سے شعرا اسی گہرائی میں جکڑے ہیں۔ طاعری اظہارِ ذات نہیں بلکہ عرفانِ ذات کا اظہار ہے۔ شخصیت کے

تجزیہ سے کسی بھی شاعر کی شاعری کے بہت سے پہلو اُھاگر کیے جاسکتے ہیں لیکن یہ نفسیاتی تحلیل ہے نہیں جاسکتی کہ کوئی شعر اچھا ہے تو کیوں، بُرا ہے تو کیوں۔ مزید یہ کہ عرفان تمام تراوراک کی شے ہے خواہ وہ اوراک عقلی عقل کا ہو یا ترکیبی عقل کا۔ چنانچہ اسی نسبت سے ہر شاعر، اگر وہ متاثر نہیں ہے کاشتِ راز حیات یا ایک بڑا مفکر بھی ہوتا ہے۔ لیکن جو شے کہ شاعر کو ایک مفکر سے بلند کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ عرفِ عام کا مفکر یا فلسفی یا موعوم عقل کی تہرید سے گھٹکھو کرتا ہے وہ اپنی رائے کو محاسن کی شہادت سے مضبوط نہیں کرتا ہے۔ اس کے برعکس شاعر اگر وہ واقعی شاعر ہے اور ناظم نہیں ہے، تو اپنی ہر رائے کی توثیق میں دل و جگر کو بہ حیثیت گواہ طلب کرتا ہے اور جہاں یہ گواہی نہیں ملتی ہے وہاں وہ اپنی رائے معرضِ شک میں لاتا ہے۔ غالب کے پاس لے دے کہ ایک ہی عقیدہ لاموجود الالہ کا تھا۔ لیکن ان کا شعری مخلص درکچے کہ وہ اسے بھی معرضِ شک میں لاتے:

جب کہ تجو ہی کوئی نہیں موجود
پھر یہ بتا دے خدا کیا ہے ؟
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
آہ کیا چیز ہے ہوا کیا ہے ؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں
غزلہ و حلوہ و ادا کیا ہے ؟

یہاں حسیاتی شاعر ابوالطیب حسیاتی مفکر پر غالب آ گیا ہے۔

میں نے اس کتاب کو لکھتے وقت یہ چیز پیش نظر رکھی تھی کہ اس جامع کمالاتِ شخصیت کی مورخ حیات بھی مرقبہ کر لیں اور اس کے نگارہ فی پر تفصیلی بحث کر لیں۔ لیکن وقت کی تنگی کے باعث پہلے تو مورخ حیات کے کام کو ہاتھی رکھا اور صرف نگارہ فی پر توجہ دی، لیکن کچھ حالات ایسے پیش آئے کہ اس حصے کو بھی پایہ تکمیل تک نہ پہنچا سکا اس کمی کو یہ شرط حیات دوسرے ایڈیشن میں پورا کر دی گئی۔ فی الحال بتانا لکھا گیا ہے وہ جوں کہ اپنی جگہ پر تکمیل ہے اس لیے اسی پر اکتفا کرتے ہوئے یہ تذکرہ عقیدتِ غالب کی صد سالہ برسی کے موقع پر پیش کرنے کی جرات کر رہا ہوں۔

غالب اور نشاۃ ثانیہ

جس نشاۃ ثانیہ کا ذکر اس مضمون میں کیا جائے گا، اس کا تعلق عہد غالب کے اس نشاۃ ثانیہ سے ہے جو انگریزوں کی عملی داری کے زمانے میں، مغربی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت اور مغرب کی مائتبی لہاوات کے مظاہرے سے وجود میں آئی۔ نشاۃ ثانیہ ترجمہ ہے انگریزی کے لفظ "تری نیساں" اس کا ایک مستعین اصطلاحی مضموم ہے یہ لفظ اس المانوی "تری نیساں" کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے جلو میں پندرہویں صدی عیسوی میں یونانی علوم و فنون کا احیا ہوا، ویسے تو روس عہد میں بھی یونانی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت ہوئی تھی، روسیوں کے درمیان انیکسڈس اور روالفین (Stoics) کے فلسفے کا بڑا بول بالا تھا، لیکن سبکی دور میں سوئٹ آگسٹین نے فلاطون کے فلسفے کو سبکی تصورات زندہ کی میں کچھ ایسا رنگ دیا کہ فلاطونیت راہبانہ مسیحیت کا تھوہ بن گئی یوں ازل میں تاریکی میں یہ سب غرقاب ہو گیا ہر حال مسیحیت کو فلاطونیت سے آزلو کرانے اور اسے لیجنا رسطو کے فلسفے کی طرف لانے میں سوئٹ آکیوناس کا بہت بڑا ہاتھ تھا لیکن صبح معنوں میں یورپ کو ارسطو کی فکر سے متعارف کرانے میں اندلس کے ابن رشد نے اہم کردار ادا کیا۔ اس کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کو کلیسائی حلقوں میں طرد کر دیا گیا اور ان کی تصنیفات کا مطالعہ ممنوع قرار پایا لیکن جب چودھویں صدی کے زمانے سے یورپی منگریں نے براہ راست یونانی زبان کے ذریعے، یونانی فلسفے اور دیگر یونانی علوم اور فنون کا مطالعہ شروع کیا تو وہ یونانی منگریں کے خیالات کی تقسیم کے لیے عربی اور سریانی ترجموں اور تفاسیر کی وساطت کی ضرورت سے آزلو ہوئے اس وقت سے یورپی منگریں کے ذہن میں نئی بصیرتیں پیدا ہوئیں۔

سبکی تہذیب اس وقت سے پہلے، سوئٹ آگسٹین کی تعلیمات کے زیر اثر خدا مرکز (Theocentric) تھی آدمی ایک بندہ ناچیز، گناہ گار اور مجبور تھا، جسم لانی اور روح لانی تھی، چنانچہ اصل زندہ گی روحانی تھی نہ کہ اخلاقی جسم و جاں کی تھی، مسیحیت میں جسم و جاں کی دونوں نے ایک ایسے فلسفینی لایصلے کی صورت اختیار کر لی تھی کہ دونوں کا اخلابہ مترکز کفر تصور کیا جاتا۔ ہمارے

صوفیائے کرام کے بہت سے اقوال، مثلاً جو کہ ذنب و غیرہ حتیٰ کہ ان کا طرز زندگی، بالقصور محدود زندگی کو متاثر زندگی سے افضل تصور کرنے کا رویہ ظن سے دور رہنے اور تاویہ لفظی اختیار کرنے کا رویہ بہت کچھ مسیح راہبوں کے طرز زندگی سے ماخوذ تھا اس طرز زندگی میں مظاہر فطرت کا مشاہدہ کوئی اہمیت نہ رکھتا بلکہ مظاہر کے اندر یا اس کے کچھ جو قوت پنہاں ہے یا یہ کہ جو ہستی ان کی موجود ہے ان کو عدم محض سے وجود میں لانے کی ذمہ دار ہے اسی کی تلاش و جستجو اور عرفان و عبادت اہم تھی۔ اس طرز زندگی سے پیدا ہونے والے روحانی فطنے میں جو ہر مقدم، ہستی، مومن، ہستی جو ہر کا ایک عرض ہے یا ظاہر فطنے کی رو سے۔ ایمان ثلاثہ کا ایک نقش مثال دار ہے اس فطنے سے مقدمہ پرستی کا تصور مضبوط ہوا، اس فطنے میں نہ تو فرد کی کوئی اہمیت تھی اور نہ فرد کے حسی تجربات کی، حسی تجربات کا علم، ایک شخصی رائے سے زیادہ کوئی اہمیت نہ رکھتا جو فرد فرد کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے، حقیقی علم کا ماخذ اور رائے حواس، ایک قسم کا وجدان، البتات و سمات تاجہ جو توفیق الہندی یا حلقہ الہندی سے فطنے رکھنا لانے کے ترک کا احساس بالعموم ایک جتنے میں گردش کرنے کی صورت میں کیا جاتا اس کی اس گردش میں ٹکراؤ و یکسانیت کے علاوہ کوئی نیا ہی، کوئی اصناف کوئی نہ تھا نہ تھا، ہر شے اپنی ایک متعین فطرت پر تھی، اس طرح انسانی فطرت بھی ایک اعلیٰ اور نازل بلکہ غیر مانجے میں داخل ہوتی تصور کی جاتی، جہاں تک فطرت کا ثبات کا فطنے ہے، وحدت الوجودی صوفیوں کے نظریہ صدور کے برخلاف انجیلی تصور تقنین رائج تھا جس کی رو سے خدا نے ہر شے عدم محض سے خلق کی ہے ایسی صورت میں جو شے بھی خلق ہوتی ہے اس کا وجود امتہاری ہے، ایک غریب نظر ہے۔ جہاں تک کہ آدمی کی زندگی کا فطنے ہے کیا سمجھتے اور کیا قرون وسطیٰ کے بعض، بعض مسلم مذہبی تھے، سب ہی حضرت آدم کی مدد ملنے کو گواہ تصور کرتے اور زندگی کو توبہ و استغفار اور عبادت الہی میں بسر کرنے کو حقیقی مقصد حیات قرار دیتے۔ زندگی کو علیٰ خداوندی تصور کرنے کا جو عقیدہ غالب کا تھا وہ تو عیسائیوں میں عام تھا اور نہ مسلمانوں کے درمیان۔ بکے ان چند گروہ کی طرف اس لیے اشارہ کرنا پڑا کہ جو نظریہ حیات، یونانی علوم و فنون کے مطالعے کی روشنی میں اٹھائے ہیں، پندرہویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے میں امیراؤ ان سارے ممکن صورت حیات و کائنات کی فطرت پرستی تاجہ کا ذکر لو پر کیا گیا۔ بعض یورپی فلسفیوں نے اس فرق کو یوں واضح کیا ہے کہ اطالوی رہی نیسیاں سے قبل زندگی کا پایہ ثبات وجود حقیقی میں ایمان اور عقیدے پر قائم تھا، لہٰذا رہی نیسیاں کے بعد کے زمانے میں وہ پایہ ثبات سترزل ہو گیا۔ زندگی کا مقصد توبہ و استغفار، اپنی جسم اور سجدہ بندگی اور کرتے رہنے کا نہ رہا۔ بلکہ کچھ سے کچھ جتنے، اپنی خودی کو چھانسنے، آزادی فکر کو راہ دینے، حواس کی اطلاعات کو اہمیت دینے، تجربی علوم سے استفادہ کرنے اور زندگی کو خوب سے خوب تر بنانے کا ہو گیا اب زندگی کی طرف یہ رویہ نہ رہا کہ جو برکت

مردن پر بد رونے خاک جگہ حصول مسرت اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے ایک پتھر اور بہتر معیار زندگی ہم پہنچانے کا ہو گیا۔ چشم آدم نہ تو دوری جنت پر گریاں رہی اور نہ اپنی گنہ گاری پر شرمندہ، بلکہ اسی زمین پر ایک جنت کی تصویر کا خواب دیکھنے لگی۔ پرانے مسیحی فلسفوں، پرانے نظریہ حیات کو معروضی ملک میں لایا جانے لگا۔ اس کی جگہ نئے سے نئے فلسفے اور نظریہ ہائے حیات، سائنس معذات اور عقل و فانی منطق کی روشنی میں صورت پذیر ہونے لگے۔ آدمی حضرت آدم کے گناہ کو نہیں کو ان کے اہرام آرموزی سے تعبیر کرنے لگا اور زوالی آدم کے بنانے اب عروج آدم کی کھائی دیکھنے لگا۔

اس گہری انقلاب سے جو زلزل، ایشیا کی پرانی فکر میں پیدا ہوا اس کا اظہار غالب نے کچھ اس انداز میں کیا۔

زمین ہوا ہے پاشنہ پاشنہ ثبات کا

نے جاگنے کی گول نہ اقامت کی تاب ہے

اور پھر اس شعر کا طنز بھی اس گہری انقلاب کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

میں آج کیوں دلیل کہ کل تک نہ تھی پسند

گستاخی ورشتہ مہداری جناب میں

ہر حال میں تک کہ برصغیر پاک و ہند کا تعلق ہے اس یورپی "تری نیماں" کی جوت اولیٰ ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور اقتدار میں، انیسویں صدی کے اوائل میں اس وقت بنگال میں چھپی جب کہ کمپنی وہاں کی تعلیم میں دلچسپی لینے لگی اور پھر وہاں سے آہستہ آہستہ پاک و ہند کے ان سارے علاقوں میں پھیل گئی جہاں جہاں انگریزی نظام تعلیم رائج ہوتا گیا اور بالآخر لٹریچر مکالمے کا یہ قول ہندی ذہن پر چھا گیا کہ انگریزی زبان مغربی علوم و فنون کے حصول کی ایک کڑی ہے اور چوں کہ وہ کئی پچھلے بھلائیوں ہی کے ہاتھ میں آئی اس لیے ہند میں ذہنی انقلاب کا ہر لول دست بھی وہیں پیدا ہوا، اور وہیں لوگ اولیٰ سیاسی رہنما بھی پیدا ہوئے۔

ان روشنی خیالی بھلائیوں میں جنھوں نے مغربی علوم و فنون کی جوت بجا کر اپنے ملک اور اپنے سلاح کی ذہنی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، ان میں پہلا اور سب سے بڑا نام راجہ رام موہن رائے کا ہے جو نہ صرف عربی، سنسکرت، فارسی اور بھلائی زبان کے عالم تھے، بلکہ انگریزی زبان کے کھنڈے اور بولنے میں ایسی مہارت حاصل کی کہ ان کی انگریزی تحریروں کی وضوح اور پذیرائی وزارت میں بھی ہوتی انھوں نے ہندو و حرم اور ہندو سوسائٹی میں جو اصلاحات چاہیں ان میں سب سے نمایاں جگہ ان کے پیغام وحدانیت کو دی گئی انھوں نے ہندو سماج میں شرک اور کثرت پرستی اور

سورت کی پروا کے خوف آواز آسانی، خدا کی وحدانیت کی تبلیغ کی، اور اس وحدانیت کے ذریعہ ہندو سلطان اور عیسائی ان پختوں مذاہب کے لوگوں کو ایک شوالے کے بچے لالے اور ستھ کر نے کی کوشش کی۔ چنانچہ تمام مذاہب میں ایک خدا کو ماننے اور نیک راہ پر چلنے کی ہدایت ایک ہر مشترک رکھتی ہے لیکن پیروانی مذاہب اس مشترک سہائی میں اپنی طرف سے کچھ ایسے جھوٹ طوینے ہیں کہ اس مشترک سہائی پر پردہ پڑاتا ہے اور اس طرح مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان، نا اہتائی نفرت اور جنگ و جدال کی فضا پیدا سہ جاتی ہے اس لیے باہر نکلنے کا واحد راستہ ہی ہے کہ ہم مشترک سہائی کی طرف لوٹیں اور ایک نئے شوالے کی تعمیر میں حصہ لیں اس میں شبہ نہیں کہ اس وحدانیت کا تصور وحدت الوجودی صوفیوں کی تحریک اور ہندوؤں کی بھگتی تحریکوں میں ہی ملتا ہے لیکن وہاں اس کی بنیاد جذبہ حق پر رکھی گئی تھی جو ان کے نزدیک ایک کائناتی جذبہ ہو کہ ہے بقول میر:

محبت نے کلڑھا ہے ظلمت سے نور

نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظلم

لیکن راہ رام موہی رائے نے مذاہب کی اس عالمگیر سہائی کی بنیاد جذبہ حق پر نہیں بلکہ محل پر رکھی اس سلسلے میں انھوں نے ایک رسالہ "نعت الموحیدین" کے نام سے کھ کر ۱۸۰۳ء میں شائع کر دیا اس رسالے میں انھوں نے قرآن مجید کی مختلف آیات کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مذہب اسلام کا مقصد بھی مختلف مذاہب کے لوگوں کو ایک مشترک سہائی کے مرکز پر متحد کرنے کا ہے اس رسالے میں انھوں نے ملاحظہ کا یہ شعر بھی نقل کیا:

جنگ ہتھاور دو ملت، ہمد راہز بند

چوں نذیرند حقیقت یہ افسانہ روند

اس طرح کا ایک رسالہ یہ عنوان Precepts of Jesus یونی ٹیرین چرچ (Church Unitarian) یعنی توحیدی چرچ کی حمایت میں انگریزی زبان میں لکھ کر شائع کر دیا گئی کے اس رسالے کا اثر بنگال کے علوہ انگلستانی میں بھی بڑے پیمانے پر محسوس کیا گیا۔

راہ رام موہی رائے کی شخصیت اس ہر مختلف الاوصاف اور جامع صفات تھی کہ ان سب کا بیان یہاں ممکن نہیں بلکہ چند جملوں میں اس کو بیان کرنا چاہوں گا انھوں نے سنی کی رسم کو موقوف کرانے کی حمایت میں آواز آسانی۔ ذات بات کے بندھن اور پھوٹ چات کے خوف آواز آسانی، بنگالی زبان کے اثنا اور ادب کی اصلاح چاہی، بنگالی زبان اور فارسی میں کئی اخبارات جاری کیے لہذا وہ کا ترجمہ ہندوؤں کی مخالفت کے باوجود بنگالی زبان میں کیا اور جب ایسٹ انڈیا کے

حکام نے یہ پایا کہ ہند کے باسیوں کو برائی دینی تعلیم سنسکرت اور عربی فلسفہ کی دی جاتے تو انھوں نے اس کی سخت مخالفت کی اور انگریزی تعلیم بہ فدیہ انگریزی زبان دینے جاتے پر امر کر دیا اور اس کے لیے مہم چلائی۔ اس بنگال "ٹری نیس" کو مزید تقویت پہنچانے میں یورپ کی ان شخصیتوں نے بہ طور خاص برٹش ہد کی جو ان دنوں بنگال میں باہر سے آکر آباد ہو گئے تھے ان میں ایک کا نام ڈیوڈ ہیر (David Hare) تھا اور دوسرے کا نام Henry Louis Vivian Derozia ہنری لوئی وی ویٹن ڈی روڈیا تھا۔ چل کر ان دونوں کا تعلق وہاں کے کالہوں میں بڑھانے سے تھا اس لیے ان لوگوں نے بنگالی نوجوانوں کو اپنے ریڈیکل خیالات سے متاثر کیا چنانچہ یہ انہی کی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ تعلیم یافتہ بنگالی نوجوانوں میں ایک ایسی شعل پیدا ہوئی جو ہندو دھرم سے بالکل بے پروا ہو گئی تھی چنانچہ اس کے رد عمل میں ہندوؤں نے بھی اپنا زور دکھایا بالآخر ایک زبردست کشمکش اور تصادم کی فضا بنگال کی ہندو سوسائٹی میں رولت پرستی اور عقل پرستی کی آواز کی پیدا ہو گئی۔

میر سید احمد خان نے جو یہ بات انیسویں صدی کے نصف آخر کی دہائیوں میں کہی کہ جہاں ایک صیغہ قول الہی کا ہے وہاں ایک صیغہ اس کے عمل کا بھی ہے جیسے قانون فطرت کہتے ہیں اور جہاں کہ خدا کے قول و فعل میں تضاد ناممکن ہے اس لیے ہم کسی قانون فطرت کی تردید قول الہی سے نہیں کر سکتے ہیں بلکہ جہاں کہیں تردید کا امکان واقع ہو تو ہمیں یہ سوچنا چاہیے کہ ہماری تعلیم قول الہی کی ناقص ہے اسی قسم کے خیالات کا اظہار رام سوہی رائے (متوفی ۱۸۳۲ء) نے اپنے زمانے میں کیا وہ لکھتے ہیں کہ خدا کا تصور ملاہر فطرت کے مشابہ سے پیدا ہوتا ہے چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے ہر شے کو جو ہم محض سے پیدا کی ہے اور ان کی حیثیت ہے بود و نمود ہے وہ خدا کے وجود سے مستقل ایک بہت برہمی دلیل کو بے اثر کر دیتے ہیں ان کے اس عقیدے سے عقل کے پاس خدا کی ذات میں ایمان لانے کے لیے کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔ رام سوہی رائے کی ان مستوفاتی دلیلوں یعنی عالم کی معروضیت، دنیا کی معروضیت، سماجی زندگی کی معروضیت، انفرادی زندگی کی معروضیت کو تسلیم کرنے سے ان کے زمانے کے لوگوں کو معاشرے کی غرض و غایت کو متعین کرنے میں مدد ملی اور اسی خیال نے تقویت حاصل کی کہ معاشرے کا مقصد یہ جزاں کے کچھ اور نہیں کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ آسائیاں، سولہیں، تعلیم، ثقافت اور مسرتیں بہم پہنچائی جائیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں کر ہے کہ اس بنگال "ٹری نیس" میں جس کی بنیاد مستوفات، اصغر معاشرہ اور مغربی علوم و فنون کے حصول پر رکھی گئی تھی مسلمان نوجوانوں میں سے کوئی ایسا فرد جس کا تاریخ میں نام بھی آیا ہو شریک نہیں ہوا اس کے بہت سے موشاہدہ ہیں۔

اقتصادی اور سیاسی اسباب تھے جن کا ذکر خوف طواغیت سے ہیں یہاں نہیں کر سکتا ہوں لیکن ان میں سے ایک سبب کا ذکر ہر سے ضروری سمجھتا ہوں، مسیحی مشینریوں نے جو انگریزی اسکول کھولے تھے ان میں مسیحیت کی تبلیغ کھلے بندوں کی جاتی اس تبلیغ کی مخالفت ہندوؤں کے درمیان بھی تھی لیکن اتنی نہیں جتنی کہ مسلمانوں میں، کیوں کہ مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان ایک زبردست مناقشہ اور مناظرہ، تثلیث اور توحید کا تہاجب کہ یہ مناقشہ ہندوؤں اور مسیحیوں کے درمیان نہ تھا لیکن اسے اس بات کے سر نہ ڈالنا چاہیے کہ مسلمانوں کے درمیان انگریزی تعلیم، علی گڑھ مسلم کالج کے قیام سے پہلے تھی ہی نہیں۔ اگر بہت زیادہ نہیں تو تصویر ہی بہت ضرور تھی، شمالی ہند میں سینٹ جارج کالج اور دہلی کالج کے قیام سے، انگریزی تعلیم کے اثرات ٹھکر ٹھکر محسوس کیے جانے لگے تھے۔ سی ایچ اینڈرژن نے جو کتاب مولوی ذکا، اللہ کی سورج پر مشتمل لکھی ہے اس میں اس بات کا ذکر بہ طور خاص کیا ہے کہ یہ دلی کالج کا فیض تھا کہ وہاں ٹھکر ٹھکر میں اس باغ کا جو چھڑا تھا کہ سورج زمین کے گرد نہیں، بلکہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اس پر ان بزرگوں کو بڑا آجھڑ تھا، جو بوطلمیوس کی اہستہ پڑھے ہوئے تھے، چنانچہ انگلستان جالے سے قبل سرسید احمد خاں بھی اس بات پر یقین نہ رکھتے کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ایک رسالہ بنام "قول متین در ابطال حرکت زمین" ۱۸۶۳ء میں لکھا، لیکن جب وہ انگلستان ۱۸۶۹ء میں گئے اور وہاں جا کر رصد گاہ میں ایسی آستھکوں سے زمین کی حرکت کا مشاہدہ کیا تو وہاں سے واپس آکر انہوں نے اپنے رسالہ "قول متین در ابطال حرکت زمین" کو مسترد کیا مسلمان اس زمانے تک کس حد مغرب کے علوم جدیدہ اور سائنس سے بے خبر تھے، اس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جب ۱۸۵۷ء میں بخت خاں کی قیادت کا باغی لشکر دہلی دین کا قلعہ بلند کرتا ہوا دلی شہر میں داخل ہوا، تو اس نے دلی کالج کی محنت پر نصب شدہ اس دور بین کو توڑ دیا جس سے طالب علموں کو نظام شمسی کے سیارگان کی گردش کا حال بتایا جاتا۔ اس دور بین کو توڑنے کی دلیل یہ دی گئی کہ یہی وہ آلہ ہے جس سے ملک میں الحاد پھیلایا جا رہا ہے۔ بہر حال یہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ سرسید احمد خاں کا اصلاحی دور سرسید احمد خاں کے ولادت سے واپس آنے اور تہذیب الاخلاق نامی رسالے کے جاری کرنے کے بعد کے زمانے سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی ۱۸۷۰ء سے، اس سے قبل کا دور طالب کا دور کھلنے کا جو میرے نزدیک پچاس سال کا تھا اس کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب سے کہ انہوں نے رنگ بیدل میں یہ خط لکھنا شروع کیا۔ اس دور میں ان کے سفر گھٹنے کی اہمیت ایک سنگ میل کی ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ان کے یہاں روشنی خیالی سفر گھٹنے سے شروع ہوئی۔ وہ اس سے قبل کے دور میں بھی اپنے ذہن کی روشنی بکھیر رہے تھے۔

پچاس سال کے اس زمانے کو مجھے ہم آج عبد طالب سے منسوب کریں گے اسے خود انہوں

نے تیرہ شی کے ایام سے یاد کیا ہے۔ اس تیرہ شی میں جبکہ نہ تو کوئی جاوہ تھا اور نہ کوئی روشنی، حتیٰ کہ عصائے خضر بھی خفتہ تھا، وہ واوی خیال کا طے کرنا کوئی آسان کام نہ تھا، لیکن غالب نے ان ساری دشواریوں کے باوجود جو سنگ گراں کی حیثیت رکھتی تھیں۔ اس مسئلہ نوئی سے اُسے طے کیا کہ ان کے ہوسوں کی آواز بازگشت بھی ان کی تیز روی کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ اس بلا یہ پیمانی میں ہر چند کہ ان کی آنکھیں خوں ناپ فٹاں، دل و جگر آخستہ پر خوں رہے، مگر آنے والی لسلوں کے لیے وہ ایک جاوہ اپنے خوں رنگ لٹکانے یا سے روشنی کر گئے انگریزی زبان کے شاعر شیلی نے لکھا ہے کہ شعرا ہی دینی انسانیت کی شریعت تصویر کرتے ہیں، لیکن اہل دنیا اس کے اس کارنامے کے معترف نہیں ہوتے، ایسا ہی سلوک غالب کے ساتھ روا رکھا گیا کسی نے ان کی مشکل کوئی کا مذاق اڑایا تو کسی نے ان کو حیوانِ غریب بتا کر ان کے کلام کو دل لگی، زیادہ سے زیادہ گفتگو دلی کا منتظر بنایا۔ (علی) خدا بڑا کرے ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری اور اقبال کا کہ انھوں نے غالب کو ہم سرگوٹھے بتا کر ان کے کلام کی اہمیت کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا۔ اس وقت سے کچھ کچھ غالب پر لکھا جانے لگا ہے، لیکن ابھی تک کوئی ایسا کام نہیں ہوا ہے، جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ لٹاک شخص نے واقعی غالب شناسی کا حق ادا کر دیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سا نقیرِ عظیم تھا جس کی پذیرائی میں غالب نے اس زور شور سے اپنی خوشی کا اظہار کیا ہے:

خوشم کہ گنبد چھوٹا کھن فروزید

اگر چہ خود ہر بر لڑی سی فروزید

اس سلیطے میں اس کی منظوم تحریظ کا سلامہ کرنا ضروری ہے جو انھوں نے سرسید احمد خاں کی فرمائش پر آئینہ اکبری کے اس ایڈیشن کے لیے لکھی تھی، جسے سرسید نے بعد صبح شائع کرایا لیکن افسوس کہ سرسید نے ان کی اس تنقیدی منظوم تحریظ کو آئینہ اکبری کے ساتھ شائع نہیں کیا اب وہ صرف ان کی کلیات میں ہے اس منظوم تحریظ میں جہاں انھوں نے ایشیائی مطلق العنانیت کی طاقت میں انگریزوں کی آئینہ بندی، آئینہ پسندی، واوکسٹری کی تعریف کی ہے:

داو و دانش را ہم پیوستہ اند

ہند را صد گوئے آئین بستہ اند

وہاں ان کی ساری لہجاءات کو بھی نام بنام گنایا ہے، جو وہ اپنے ساتھ بند میں لائے۔ چنانچہ وہ یہ کہنے میں بالکل برحق تھے کہ کب مشرق کے لوگوں نے دنیا کی کھتی پر سفر کیا تھا، شیگراف سے خبر رسائی کا کام لیا تھا سوئی کی لوک سے گانا سنا تھا اور ایک لوٹی سی شے یعنی گندھک سے بنی ہوئی

دیا سٹی جوتی تھی آج نہ صرف ساری چیزیں بلکہ مغرب کی سب شد سائنسی ایجادات سے ہم مستفید ہو رہے ہیں۔ لیکن اس پر ہمارے یہاں کم حور و فکر کیا جاتا ہے کہ اگر مغرب بھی انہیں لوہام میں گرفتار دیتا جن میں آج مشرق گرفتار ہے تو کیا وہ ان چیزوں کو لہلا کر سکتا۔ اس نے یہ ساری چیزیں فطرت کے مشاہد سے، تجربی علوم اور ایک مابعد الطبیعیاتی ذہن کے جانے طبعیاتی ذہن کو ترقی دینے سے لہلا کیں۔ غالب کا یہ عظیم کارنامہ ذہنی خاکہ انہوں نے ان ایجادات کے چمکے جو دانش کام کو ہی تھی اور ان آئین بند یوں کے چمکے، احترام آدمیت، احترام فرد اور عدل گستری کا جو جذبہ کام کر رہا تھا اس کی نشان دہی کی۔ غالب نے فلسفیانہ سطح پر اس بات کو حثیت سے محسوس کیا کہ ہماری ہستی کا جو پایہ ثبات لا موجود الاطر کا تھا یا یہ تصور کہ ہم خدا کے خواب میں زندگی بسر کرتے ہیں اور ہماری بیداری بھی عالم خواب میں جاگنے کی ہے۔ ج۔

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

وہ پایہ ثبات متزلزل ہو گیا ہے اور ہم نے اپنی کسبی حیات کا جو بادیاں بنایا تھا وہ ٹوٹ چکا ہے اور جو ستارہ وہ نما شاہ وہ بھی بھونچکا ہے۔ اس پرانی کسبی میں اب سفر حیات ناممکن ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے ایسے سارے عقیدوں کو پاش پاش کیا جو انہوں نے خواب و خیال کی دنیا سے تعلق رکھتے تھے کہ اپنے محبوب عقیدے لا موجود الاطر کو بھی مرض شک میں لائے:

جبکہ تمہیں نہیں کوئی موجود

ہر یہ ہٹھارے خدا کیا ہے

اس کے بعد فطرت کی معروضیت، ہر شے کی معروضیت کا اقرار بہ شکل استقام کیا ہے۔

ہر ایک ہار جب وہ ٹکڑیاں دھندل کے وجدان سے ہٹ جاتا ہے جس سے ہر شے کا وجود خواب کی سی گہلیت کا حامل معلوم ہوتا تو ہر وہ تحریک اور ارتقا کے تصورات کو اپنے تخیل میں جگہ دیتے ہیں اور انسان کی عقلی قوت پر ایمان لاتے ہیں۔ جس سے اس نے اپنی ایک معروضی دنیا خلق کی ہے اور اس طرح اپنے وجود کو بھی ایک محسوس معروضی صورت عطا کی ہے:

نا گرم است این ہٹھارے ہنگر شور ہستی را

قیامت ہی دہلاز پردہ عاکی کہ انسان شد

اور ہر اسی نسبت سے قرآن و سنی کی خدا مرکز (Theocentric) تہذیب کے تصور کو خیر باد کہتے ہیں اور "انسان مرکز" (Anthropocentric) تہذیب کے تصور کو لہلاتے ہوئے اکثریش عالم کی غرض و طاقت انسان ہی کی عقل کو قرار دیتے ہیں۔

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست
بگردد نقطہ ما دور بہت پہ کمر است

مسکریاں یہ نہیں ہے کہ یہ انسان دوستی، وحدت الوجودی صوفیا کے یہاں ملتی ہے کہ نہیں۔ یہ انسان دوستی میر تقی میر کے یہاں ملتی ہے اور ان سے قبل کے کئی متصوف شعرائے فارسی و اردو کے ہاں بھی۔ بلکہ یہ ہے کہ عالمہ پروردگار کی سے نمودار ہونے والے انسان کے شدید ہستی میں، ہذاہ خلق کی زور آفرینی نہیں بلکہ خود کی جلوہ سلفی دیکھتے ہیں، یہی نہیں اس خود افروزی کے بالمتقابل جسے انھوں نے اصطلاحاً شیخ یونان سے حاصل کیا۔ وہ تصوف کی مخالفت بھی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

سخن گرہ گنہیزہ نگاہ است
خود را ولے تابش دیگر است
ہمانا بہ شبانے چوں ی درخ
نہ بینی گھر جز بہ روشن چراغ
بہ پیرایش ایں کھن کمرگاہ
بدانش توای داشت آئین گاہ
بود بستی را کشاد از خود
سیر مرد عالی مباد از خود
خود چشم زندگانی بود
خود را بہ پیری جوانی بود

ان اشعار کے بعد وہ تصوف کی تعلیم دھڑکے نظر آتے ہیں۔

تصوف نہ زبید سخن پیشہ را
سخن پیشہ دین کثر اندیشہ را
غزل گر نہاد نوائے دگر
سیر دل سلامت ہوائے دگر

ماخوذ از شہنوی آید گھر بار..... حصہ ”معنی نام و ساقی نامہ“

اس کے یہ معنی ہونے کہ غالب کے یہاں ایک واضح ارتکاز نے ذہنی تصوف کی صورت اور پیچیدگیوں سے نکل کر "شیخ یونانیان" یا قصص رواہین (Stoics) اور اشراف فلاطون کی روشنی میں اپنے زمانے کے حقیقت کو سمجھنے میں ملتا ہے اور اس طرح ان کے خیالات مثال دی نیساں کی عقلیت پسندی یا مغربی دی نیساں کی انسان پرستی (Humanism) اور عقلیت پسندی سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور ان کا یہ شعراں کے اس ارتکاز نے ذہنی کی گواہی دیتا ہے۔

رفتم کہ کھنگی زماں بر افکنم
در بزم رنگ و بو نعل و زگر افکنم

اور اگر یہ دیکھنا ہو کہ کیوں کر ان کے درمیان مثال دی نیساں کے زمانے کی کشمکش مابین وراثت و وراثت یا مابین وراثت پرستی اور عقل، مابین کلیسا اور کعبہ، مابین کفر و ایمان طاق ہے۔ تو ان اشعار پر بھی ایک نظر ڈالی جاسکتی ہے:

میں اہل خدا کس روش خاص پہ نازاں
پا بستی رسم و رو مام بہت ہے
روکے ہے مجھے ایساں تو کھنچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے چمکے ہے کلیسا مرے آگے
وہ و حرم آجہ نگارِ قضا
وا مانہ کی شوق تراشے ہے پناہیں
ہے پرے مسجد اور اک سے اپنا مسجد
قبیلہ کو اہل نظر قبیلہ نما بھتے ہیں

اس قسم کے متعدد اشعار جو حکوم غالب میں ملتے ہیں ان کی اس ذہنی کشمکش کے نمونے ہیں جو مغربی تہذیب کے سائنسی مظاہر کی نافرمانی اور یورپی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت سے ان کے ذہن میں پیدا ہوئی لیکن ایسا سوچنا کہ ان کی فکر، شک و شبہات اور ذہنی کشمکش میں گرفتار ہی رہی اور وہ شک و شبہات کی خار دار منزل سے گزر کر کسی مثبت نظریہ حیات کی طرف گامزن نہ ہوئے درست نہ ہوگا۔ انھوں نے زندگی کی طرف ایک مثبت نظریہ اختیار کیا جس کا سبب بنیاد ناقابلِ ترمیم، وحدتِ انسانیت کا تھا۔ راجہ رام موہن داس نے وحدتِ مذہب کی مشترکہ سہائی پر زور دیا تھا لیکن غالب کے یہاں توحید کا مفہوم گہرا اور ہی تھا وہ اس خیال کے حامی تھے کہ دنیا انسانیت

ایسی عالم و جہ میں آیا ہی نہیں ہے۔ وہ دینی انسانیت تمام مذاہب کی طاقت سے جنم لے گا۔ اس کا اظہار انہوں نے اپنے اس شعر میں کیا ہے:

ہم موجد ہیں ہمارا کلیش ہے ترک رسوم
مغضی جب مٹ گئیں اجزائے ایمان ہو گئیں

ایسا وہ اس لیے بھی سوچتے کہ دنیا میں بڑا خون خرابہ مذہب کے نام پر ہوا ہے حتیٰ کہ ان لوگوں کو بھی وار پر کھینچا گیا جو مذاہب کی مشترکہ سہافی پر زور دیتے اور فلاکرافہ فی اللہ میں پر ایمان رکھتے۔ چنانچہ وہ ظلم و تعدی، اور خون خرابہ مذہب کے نام پر آج بھی کئی ایشیائی ملکوں میں روا رکھا جا رہا ہے، ان حالات کے پیش نظر ان کی یہ گرم روی کچھ بے ہمان تھی۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”تیز رفتاری میں از مسجد و بست خانہ گداخت و خافہ و مکیدہ را با ہم
و گردو“ (وہاں ہر نیم دہنا اور پھر اس گدا انگیزی کے بعد ایک ٹھکانہ جو
صبت کی پیدا کی اس کا اظہار اس شعر میں کیا:

با دنیایاں، ز کھوہ بیدار اہل دین
مہرے ز خویشی بہ دل کافر انگنم

غالب کا یہ دینی انسانیت پر غلط فہم و صبت ان کے اپنے زمانے سے صدیوں آگے تھا، اسی لیے وہ اپنے کو شاعر فردا بھی تصور کرتے، آج مسلمان دنیا میں یہ احساس غالب ہوتا جا رہا ہے کہ وہ ساری دیواریں جو انسان نے انسان کے درمیان، رنگ و مذہب، نسل و عقیدے کی گھڑی کر رکھی ہیں انہیں منہدم کر کے، ایک نئی دنیا، ایک نئے نظام ہستی کے ساتھ قائم کرنی چاہیئے۔ انسان کے اس خواب کی تعبیر کچھ کچھ نظر بھی آئے لگی ہے، غالب کا عظیم تر یہ خواب بھی تھا کہ سارے بت کدوں کو منہدم کر کے چوری انسانیت کو ایک گھر میں آباد کیا جائے۔ وہ خدا سے دعا کرتے ہیں:

ز بُت بندگی مروم آزاد کن

جہانے بہ یک خانہ آباد کن

چنانچہ غالب اپنے اس خواب کو عملی جامہ پہنانے کا بھی حوصلہ رکھتے تھے:

غیفر و چوں مسعود فوائی بزن

ہستی خود را، صریحاً بزن

لیکن ان کی شاعری میں یہ حوصلہ عمل اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ تحریک زمانہ سے متعلق ان کا یہ

لوراک کہ تاریخ انسانی تعمیر پذیر اور ارتقا پذیر ہے۔ کھنگلی نے کو جنم دتی ہے۔ فلسفہ تاریخ انہوں نے یورپ کے کسی جدید فلسفی سے نہیں سیکھا۔ بکھرہ ایم یونانی فلسفے کے مطالعے سے حاصل کیا تھا۔ اور یہ اسی ارتقا پذیر تحریک تاریخ کے لوراک کا فیض تھا کہ انہوں نے ایشیا کے جہاں پیر کی موت کا غم نہیں منایا، بلکہ اس کی جگہ نمود کرنے والے۔ ایک جہاں نو کا جنم منایا۔ ان کے اس خیال کی صحیح دروہیت کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ یہ بات ہم پر ظاہر ہوتی ہے کہ ان کا یہ فلسفہ ارتقا پذیر لیاقتی عمل کا حامل تھا۔ وہ بقول حافظ اس پر ایمان رکھتے تھے کہ وجود جملہ ایشیا بعد است ہے اور تاریخ میں کوئی نئی شے اس وقت تک وجود میں نہیں آتی ہے جب تک کہ اس اتحاد صندری میں منفی قوت، مثبت کے صفات جنگ میں خود اپنی نفی نہیں کر لیتی ہے۔ چنانچہ اس جدید لیاقتی ارتقا کی تشریح وہ دستخط میں ان الفاظ میں کرتے ہیں "نہستی نورم (یعنی نیستی محض یا نفی) یعنی بختہ بہستی است" ہر چند کہ یہ جنگ جو وجود کے اندر ہی ہوتی رہتی ہے برسی غول ریز بھی ہوتی ہے، لیکن غالب اسے اس لیے برواشت کرتے ہیں کہ وہ اسے قانونی طرقت تصور کرتے ہیں:

آرایش زمانہ ز بیدار کردہ اند

ہر غول کہ رخت عازمہ روئے زمین شناس

اور اسی خیال کا اظہار وہ عاشقانہ انداز میں اس مصرعے میں کرتے ہیں۔ مع:

رند گر ستم، غمزہ پنداشت

اور پھر اس کی مزید وضاحت ایک رباعی میں مختلف مثالوں کے ذریعے کی ہے:

ہر گر کہ ز رندہ در جنگ رند

بیداست کہ از ہرچہ آہنگ رند

در پردہ ناخوشی خوشی پنہاں ست

گاز نہ ز خشم ہار بر سنگ رند

اور اس عمل کو وہ پوری کائنات میں دیکھتے ہیں۔ ہنسی نبی جنس حقیر کو نکھتے ہیں۔

"آرے در کار گاہ کون و فغان بیک فلو بے کون و بیک کون بے فساد نیست"

اس نظر سے کہ پیش نظر کہ کائنات میں ایک جالگیر قانون، چیزوں کے نمود کرنے اور ان کے مٹنے کا ہے اور یہ کہ ہر وجود میں ایک جنگ اندرونی جدید لیاقتی طریق کار کی لڑی جاتی ہے اس جنگ میں برنامہ وجود، صندری کی باہمی آؤریش سے ایک نئے وجود کو جنم دیتا ہے غالب کے اس رویے کو سمجھنا مشکل نہیں رہ جاتا ہے کہ کیوں انہوں نے اس کوٹ اور عادت گری کے باوجود، جو

انگریزوں نے برصغیر میں روادار کیا اور جس پر انہوں نے جانوں کے زیاں جانے کا باعث بھی کیا
جہاں پیر کے مرنے کا غم نہیں کیا بلکہ جہاں لوگ آمد کا خیر مقدم کیا، ہر چند کہ وہ جہاں نو دل
مکھی سے آزاد نہ تھا۔ اس کا سبب بھی تھا کہ نیا نظام، آئینہ بدست طرزِ حیات کا حامل تھا اور بدانا نظام
مطلق العنانیت اور طغیانِ آئینی زندگی کا حامل تھا۔ غالب اس پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ ہر زبان کی
ایک حق بھی ہوتی ہے۔ ان سارے خیالات کو انہوں نے ایک نہایت ہی خوب صورت غزل میں
تسلسلِ بیان کے ساتھ پیش کیا ہے۔ زمینِ حاضر کی ہے لیکن غالب کی غزلِ حاضر کی غزل سے کم تر
درجے کی نہیں ہے:

مژدہ صبح دریں تیرہ شبانم دلاوند
شعشعہ کشتہ و ز خورشیدِ نشاطم دلاوند
افسردہ تارکِ ترکمانِ چنگے بروند
یہ سخی ناصوت فرکیانم دلاوند
گوہر از تاج گشتہ و بدالش بستہ
ہرچہ نمودہ بہ پیدا بہ نشاطم دلاوند
گھر از راست ظاہانِ مجم برچیدہ
بغوضِ حشر گھینہ نشاطم دلاوند

غالب کا جو روپ ۱۸۵۷ء میں ایامِ بغاوت میں تھا وہ اتنا پراسرار نہ تھا جتنا کہ وہ معلوم ہوتا
ہے اپنے اسی روپ کے بارے میں وہ قلوبِ یوسف علی خان کو لکھتے ہیں۔

بکلیں ایسا نہ ہو کہ یک فلمِ ترکِ حلق سے میرا گھر گٹ جائے، میری جان
تلف ہو جائے، جفاہرِ باہیل کا دوست لگیں بہ باطنی الی سے بیگانہ۔

یہ ضرور ہے کہ جہاں انہوں نے اپنے خطوط میں دلی کے ٹٹ جانے کا غم منایا۔ پہلے
کالوں نے گونا گویا گھروں نے وہاں انہوں نے ایامِ بغاوت اور اس کے بعد کے زمانے میں
انگریز سپاہیوں کی چیر و دستوں کو بھی اُھا گر کیا:

بسکہ فعال مارید ہے آج
ہر سیکڑوں اٹھتاں کا

لیکن یہ ساری باتیں ان کی وسیع اہلی دوستی کے ذیل میں آتی ہیں نہ کہ اس قسم کے

کسی سیاسی شعور کے ذیل میں کہ وہ انگریزی راج کے مخالف تھے۔ یا یہ کہ ایام بغاوت میں انہوں نے دہ پردہ انگریزی راج کی مخالفت کی ہے اور اگر انہوں نے ایام بغاوت میں جلاور شاہ کے دربار میں لوگوں کے اعلیٰ شناسائیت کے سونے پر کوئی قصیدہ پڑھا یا کہ سکہ لکھا تو وہ بھی اسی روایت کے ذیل میں آتا ہے۔ ”ظاہر آشیا بہ باطن یرکانه“ لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ اس ظاہر و باطن کی جنگ میں، وقادری اور بے دوائی کی جنگ میں حق گوئی اور مصلحت اندیشی کی جنگ میں، ان کی ہستی عار و پیراہن نہ رہی ہو اور ان کے لب خون چکیدہ نہ رہے ہوں۔ اس اذیت روحانی کے عالم میں انہوں نے جہلی عسکری کو اپنا شیعہ بنایا، وہاں اپنے اسی دُخم خورہ شعور سے اس تیر کی شب میں ایک ایسا چرخ طلب کیا کہ جو ان کی تخلیقی قوت کا سہرا بنادیا:

در آں گنج تار و شب ہولناک
چرخ طلب کرم از جان پاک
ز بنداں غم آمد دل فروز من
چرخ شب و اختر روز من

مجبوراً غالب کو غم لگے لگانا پڑا، ورنہ ان کی فطرت آزاد مسرت و شادابی اور صلح و آشتی کی جو تھی جیسا کہ وہ ایک درباری میں یہ طرزِ مناجات کہتے ہیں:

یارب بہ جاناں دل خرم وہ
در دعویٰ جنت آشتی باہم وہ
حدو ہر نہاشت باطن ازعت
آں مسکن آدم بہ بنی آدم وہ

آخر میں ان کے فن کے بارے میں اپنے کچھ ایسے مشاہدات پیش کرنا چاہوں گا جن کو ایک نسبت مغربی تری نیواں " کے فن یا یونانی فن سے ہے، مغربی "تری نیواں" کا فن ہر یا یونانی فن، اس میں آدمی کے (Idealization) یعنی آدمی کو حوالات کی ہر چیز پر برتری دینے کا وہ یہ موجود ہے۔ اور یہ وہ غالب کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن اس آئیڈیل کے باوجود ان کا فن فطری بھی ہے، اس حد تک فطری کہ وہ فطرت سے قریب تر ہونے پر فر کرتے ہیں، غالب کے کلام کی یہ ایک برسی خصوصیت ہے کہ اس آئیڈیلزم کے باوجود جس کی طرف اشارہ کیا گیا ان کا کلام نہجہل ہے، نفسیاتی حقیقت نگاری کا حامل ہے، انہیں سہانے اور نگو

سے پرہیز ہے، انہوں نے اپنے ہی نفس کو انسانی فطرت کے مطالبے کی کسوٹی بنایا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے نفس کے شعور اور لاشعور دونوں پر شبِ خوفی کی ہے اور اس ہر اپنے نفس کو پوستِ کندہ اور بے نقاب کیا ہے کہ وہ جتنے گناہ نگار نہ تھے اس سے زیادہ گناہ نگار اپنے اشعار میں نظر آتے ہیں۔

گلیوں میں میری نفس کو کھینچے پھر کہ میں

ہاں داؤد ہوائے سیرِ رہ گزار تھا

اُن کا یہ فن اپنے کو ہستی میں لے جا کر اپنی فطرت کی گوشمالی کرنے کا فن تمام تر ادبی طبعی ہے، ارسطو نے اس کی وضاحت اپنی کتاب "مخفیات" میں کی ہے۔ چنانچہ غالب، طنز گوئی اور مزاح کے فن میں اسی اصولی پر کاربند رہے۔ وہ کلیات فارسی کے دیباچے میں لکھتے ہیں: "سنی را در حق خویش بہ ہستی در انظم تا آسود گاری فطرت را گوش تانی داود ہاشم"۔

ہاتھ ہیں خوبویوں کو اسد

آپ کی صورت کو دیکھا ہاچے

یا پھر اس قسم کا طنز اپنی ذات پر:

میں نے کہا کہ بزمِ ناز ہاچے طیر سے تن

من کے ستمِ ظریف نے مجھ کو اٹھا دیا کہ یوں

ایسے سارے اشعار اسی گوشِ بانی فطرت کے تحت آتے ہیں، وہ فطرت کی لغزشوں، اس کی خطاکاری کی اصلاح ہندو و عطر سے نہیں، بلکہ اپنی ہی ذات کو ہستی میں لے جا کر، اپنے ہی پر خندہ زنی اور طنز گوئی سے کرتے ہیں، اس فن میں غالب کا کوئی حریف، کوئی ظہیر، نہ تو فارسی ادب میں ہے اور نہ اردو ادب میں۔

شاعری ہو یا کوئی دوسرا فنِ لطیف، اس کا دوسرا کردار ہوتا ہے، وہ دو مقاصد کو یہ یک وقت پورا کرتا ہے جہاں تک کہ شاعری کا تعلق ہے اس کا ایک کردار، یا رول تو یہ ہے، کہ شاعر اپنی تخلیقی قوت سے، استعاروں، تشبیہات اور ترکیبوں کی تعلیقات سے، زبان کی قوتِ اظہار میں اضافہ کرتا ہے اور اس طرح ہمارے حواس کو ہمارے جمالیاتی احساس اور شعور کو صیقل کرتا ہے، ان پر دھار رکھتا ہے دوسرا کردار یا رول، اس سماجی فریضے کو ادا کرنے کا ہے کہ وہ اپنے فن کے ذریعے، معاشرے کی تنقید، انسانی کردار کی تنقید، ایک بستر معاشرے اور انسانوں کی بسترِ تعلیم کے لیے کرتا رہتا ہے، وہ اس عمل میں، انسان اور انسانی

کے درمیان جو رشتے ہوتے ہیں، ان کی انسانیت کو بھی پرکھتا اور انسان کا جو رشتہ فطرت اور کائنات سے ہوتا ہے اُس پر بھی روشنی ڈالتا ہے اور بدلے ہوئے تناظر میں اس رشتے کو از سر نو پیش کرتا ہے۔ اگر آپ تصویریں دیکھنے کے لیے غالب کے ان تصانیف کو نظر انداز کریں جو انھوں نے مقصد بر آزی اور حصول جاہ و منصب کے لیے لکھے ہیں، اور جن پر وہ ہمیشہ نام اور پشیمان رہے اور ان کے بغیر کلام کو سامنے رکھیں تو آپ محسوس کریں گے کہ ان کے فن نے یہ دونوں خدات انجام دی ہیں، غالب کے خزانہ یغما پر ابھی تک اردو کے متعدد شعرا کا کام چل رہا ہے۔ اس سے دور حاضر کا کون سا شاعر بے نیاز رہا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ آپ یہ بھی دیکھیں کہ غالب ہی کی تقلید شکنی سے سرسید میں باقصوص اور اقبال میں بھی تقلید سے روگردانی اور اجتہاد مطلق کا حوصلہ پیدا ہوا اور غالب ہی کی گرم روئی اور انھیں کی انقلاب پسندی اور ترقی پسندی سے، ۱۹۳۶ء کی ترقی پسند ادب کی تحریک چلی اور آج جو تحریک مشہدین دنیا میں ساری دنیا کے انسانوں کو متحرک کر لے اور انھیں ایک نئے نظام عالم اور ایک عمر میں آباد کرنے کی چل رہی ہے اس تحریک میں بھی غالب کا تخیل شریک ہے۔ کسی بڑے شاعر کی عظمت کا اعتراف کرنا، شیوہ دلو دہی ہے۔ نہ کہ با فروشی۔ غالب دنیا کے ان چند شاعروں میں سے ہیں جن کے سر پر تاریخ عالم نے دوام کا تاج رکھا ہے۔ وہ اپنے زمانے کی تاریخ میں بیست ہیں اور اس سے بلند بھی۔ چنانچہ غالب کے کلام کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے کلام کی کوئی تاریخی عمر ہے، وہ جو لہری ذات سے ایک چشمہ آب حیات ہیں، اس کے کلام کی کوئی تاریخی عمر کیا ہو سکتی ہے؟ باقصوص اس صورت میں جب کہ وہ کسی بہت میں مقید نہ ہیں، سادہ سے جہات پر چھایا ہوا ہوتا:

موسمی و خضر تماشا نے تھیل یہ خود

من نہ در بندہ جہانم تنہ تابا یاہو

غلت کفر میںیں روشنی طبع نگر

چہر آب حیاتم تنہ تابا یاہو

(یہ مقالہ غالب الہی ٹیوٹ دہلی کے سالانہ جشن غالب کے موقع پر ۱۹۸۸ء میں پڑھا

گیا۔)

تاریخ کی رزم گاہ میں غالب کا موقف

سیراز محمد (۱) احمد اعلیٰ خاں، نقشبند احمد و غالب، طلوعِ سحر سے چار گھنٹہ پہلے ۸ رجب ۱۲۱۲ ہجری کو (۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء) اکبر آباد (آگرہ) میں پیدا ہوئے۔ اس وقت آگرہ مرہٹوں کے قبضے میں تھا اور دہلی میں سلطنتِ مغلیہ کا آخری تاجدار مرہٹوں کا قیدی بنایا ہوا، نور پور سے محرم اپنی زندگی کی آخری گھنٹیاں گئی رہا تھا۔ انگریزوں کا ستارہ عروج پر تھا۔ بنگال، بہار، اڑیسہ، گجرات، لودھہ، پنج گڑاں، گلام فرماںبردار اور ٹیپو کے خلاف انگریزوں کا دم سان مرہٹوں کی طاقت تار تاراً صرف پانچ سال باقی رہ گئے تھے جب کہ مرہٹوں کو شکست دے کر انگریزوں نے اپنا پرچم دہلی اور "نور دہلی" یعنی آگرہ پر لہرایا (۱۸۰۳ء)۔

مشرقی ہندوستان کے انگریز حکامداد، ہندوستانی فکر کی معیت میں چور سے برصغیر ہندو پاک کو از جنوب تا شمال، پورب بہم پر سو قح کرتے چلے ہارے تھے۔ تاریخِ عالم بر صغیر کی سیاسی وحدت کے اس عرقِ خشکی پر خندہ زن تھی، کہ انگریزوں نے ہندو پاک کو صرف اپنے لوگوں سے نہیں بلکہ ہندوستانی فکر کی مدد سے قح کیا اور یہ اسی سبب سے سیاسی وحدت کا قتیو تھا کہ ہمارے شرعاً نے کرام، خداری سے لڑاں، یا تو سحر کا الیہ لکھ رہے تھے یا ہر مند کشیں لودھہ، بمبئی، لودھہ، فراب سات مل خاں کے درہار میں، انگریز ریڈیڈنٹ کے زیر سایہ، دہتر سے زیادہ ریشمی کی وہ دھوم مچاتے ہوئے تھے۔ جس میں آپادھانی، دھما چوکھی، مسرگی، شہد بی اور عیاشی کے چوٹیلوں کی ہار تھی۔ یورپ کے شرعاً کے برعکس صنعتی اور جمہوری انتھکات کے جلو میں انسان کی اس قوت کے خیر و شر کو قول رہے تھے جو اس نے قوانینِ فلرت کی نیابت میں، تعمیرِ فلرت سے حاصل کی تھی۔ گوئے جو پہلا یورپی ظاہر ہے اس وقت اپنے مشہور عالم ڈراے ٹاؤنٹ مکاپوٹا سے کہہ رہا تھا۔ اس نے اپنے اس ڈراے میں میٹشو (ایلیس) کی جو عمریت کی ہے اس کا اطلاق تاریخی عمل پر ہی ہوتا ہے۔ میٹشو (ایلیس) کہتا ہے:

میں صرف اللہ کی قوت نہیں، کہ ہمیشہ اللہ ہی کرنا میرا کام ہو۔ بلکہ
میں اس قوت کا بھی ایک حصہ ہوں جس کا مقصد ہمیشہ فسر ہوتا ہے، لیکن
اس سے خیر پیدا ہوتا ہے۔"

گوشتے کے اس خیال کو اقبال نے یہی نظم کیا ہے۔

از وجود حق مرا مسکون گیر
دید بر باطن ملکنا ظاہر گیر
من بلے در پردہ لا گفت ام
گفت من خوشتر از ناگفت ام

یورپ میں تاریخ کی معروفیت کا تصور، اردو سے کے نتیجے کے اسی تضاد کو سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔
ایسا کیوں ہے کہ جو لوگ تاریخ کے ڈرامے میں حصہ لیتے ہیں، ان کے مقاصد، ان کے عمل کے نتائج
کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے ہیں۔ چنانچہ اینگلز لکھتا ہے کہ "تاریخ میں عمل کے مقاصد شعوری طور
سے پیش نظر ہوتے ہیں لیکن جو نتائج انہی اعمال سے فی الواقع پیدا ہوتے ہیں وہ شعوری مقاصد سے
مختلف ہوا کرتے ہیں اور جب کسی نتائج اصل مقاصد سے باہر مطابقت رکھتے ہوئے نظر آتے
ہیں، تو ان کے اثرات، آخر کار، منطوق اثرات سے باہل مختلف ہوتے ہیں۔" ایسا اس لیے ہے کہ
تاریخ افراد کے جس حرکات سے قیصر پذیر ہوتی ہے یا آگے بڑھتی ہے، ان حرکات کو متغیہ کرنے
والی چیز تاریخی قوتیں ہوا کرتی ہیں۔ فرد یا اوقات ایسا ہی سوچتا ہے کہ وہ اپنے حرکات کے نتائج
عمل کر رہا ہے، لیکن حقیقت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ وہ حرکات، تاریخی اسباب کی وہ مبدل
صور میں ہوتی ہیں جو اس کے دل خارج میں جا گزریں ہو جاتی ہیں اور وہ انہیں اپنے حرکات کا نام دیتا
ہے۔ چنانچہ تاریخی اسباب کا پتا چلانے ہی سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "تاریخ کا سرچشمہ بنیادی
عمومی قوانین کے تابع ہے" اور ہم ان قوانین کو دریافت کرنے ہی سے اپنے مقصود اور نتائج میں ہم
آہستگی پیدا کر سکتے ہیں اور اسی وقت ہم تاریخ کے جبر سے بھی آزاد ہو سکتے ہیں۔ اینگلز کے اس تصور
سر تاریخ میں ایک جبریت کا خاتمہ ملتا ہے جو انسان کے آزاد قوت، اردو سے متضاد نظر آتا
ہے۔ تاریخ کا یہ سر میں جبر و اقتدار ہے، جبر غالب ہے یا اختیار اس کا انحصار اس پر ہے کہ
"آزادی نے ملوثی وسائل کی ترقی کے ساتھ ساتھ اپنے شعور کی تعلیمی قوت
کو علم ساتیں اور ملوثی کی مدد سے کتنی ترقی دی ہے۔"

لیکن یہ قوانین وہ سراسر ایسے فلسفے ہیں کہ ہم جبر سے آزادی کی مملکت میں ہم کیوں کر رکھیں گے۔
یہاں قوتیں جس چیز پر نذر دے رہا تھا وہ یہ ہے کہ ابلیس قصہ تو طر کا کرتا ہے لیکن اس کے عمل

سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ خیر کا حامل ہوتا ہے۔ یہ دیکھیے کہ اس نے حضرت آدم جہم کو رخصت گناہ کی طرف بھڑکایا اس کا نتیجہ کیا ہوا، تمام تر خیر ہوا، حضرت آدم جہم علم کی دولت سے بالکل ہوسنے، شعور، نیک و بد سے ملوث ہونے اور دائمی حیات کے امکانات سے بہرہ ور ہونے۔

انگریزوں نے اپنی عملی داری کے پہلے دور سے لے کر (۱۸۱۳ء - ۱۸۶۵ء) دوسرے دور تک (۱۸۵۷ء - ۱۸۱۳ء) جو تبدیلیاں ہندوستانی معاشرت میں پیدا کیں وہ ان کے بہت حرکات اور ذلیل عزائم کے تحت تھیں، ان کا مقصد برصغیر کی دولت سنبھالنا اور ولایت کے صنعتی مال کی کھپت کے لیے، برصغیر کو ایک نوآبادیاتی مارکیٹ میں تبدیل کرنا تھا۔ لیکن اس کے جو نتائج برآمد ہوئے وہ ان کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھے۔ وہ نتائج برصغیر کی سیاسی وحدت کے استحکام اور اس کی صنعتی ترقی دونوں کے حق میں مفید ثابت ہوئے۔

برصغیر کی معاشرت کا سنگ بنیاد ہزارہا سال سے وہ خود کفیل دیہی نظام تھا، جس کی اپنی ایک چھوٹی سی حکومت بھی ہوا کرتی تھی جس طرح ہدیم زمانے میں یونان چھوٹی چھوٹی شہری ریاستوں پر قائم تھا اسی طرح برصغیر ہندوپاک ازمین ہدیم سے، جہاں تک کہ تاریخ ہندوستانی رسائی کرتی ہے چھوٹی چھوٹی خود کفیل دیہی جمہوریتوں پر قائم تھا۔ اس خود کفیل خود مختار دیہی نظام کی ایک بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ زمین پر قبضہ اجتماعی تھا۔ ہر چند کہ وہ ٹھکانوں میں تقسیم تھی۔ دوسرے یہ کہ رہی وہ بدیا بدلتی کا حق تو تھا، لیکن فروخت کرلے یا مصلوں کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اسے نیلام کرانے یا بہ حق سرکار ضبط کرلے کا حق کسی گورنمنٹ کو نہ تھا۔ انگریزوں نے اس دیہی نظام کو ولایت سے درآمد کیے ہوئے نئے زمیندارانہ اور رعیت داری نظام کے نفاذ سے درہم برہم کردیا۔ "زمینی پد جہاں انفرادی تصرف بشمول خرید و فروخت ہوا، وہاں رعیت قرض یا بہ صورت عدم ادائیگی مصلوں، جائیداد کے نیلام ہونے کا ایک بنیاد منظور نکالا۔ ابتدا میں ان نیلاموں نے ایسی بے ترتیبی سے کثرت اختیار کی کہ تمام ہندو نظام اٹھ پٹھ ہو گیا۔ (اسباب بغاوت ہند، سر سید احمد خاں) دوسری بڑی تبدیلی جو اسی کا شاخسانہ ہے یہ ہوئی کہ مذکی بالادستی دیہی معیشت میں قائم ہو گئی۔ سر سید لکھتے ہیں کہ "اگلی عمل داریوں میں بلکہ عام تحصیل، مال گزاری لی جاتی تھی اور اس عام ہندو بہت کا تھری سے ہانا اس طرح ہوتا تھا کہ بیولوار ہر بیگہ کی اور ہر قسم زمین کی اوسط کے حساب سے غلہ کے وزن پر لکال جاتی تھی"۔ دوسرے یہ کہ اگلی عمل داریوں میں زمین کی قسمیں مقرر کی جوتی تھیں۔ ۱۔ وہ زمین جو ہر سال بوئی جاتی (پلچ) اس سے برا برا مال گزاری لی جاتی۔ ۲۔ ہوتی سے صرف ایک سال مال گزاری لی جاتی جس سال وہ زیر کاشت ہوتی۔ ۳۔ وہ زمین (چیمہ) جس کی درستی کے لیے کئی سال درکار ہوتے، اس سے اولی سال درآمدت میں بچھو دیا جاتا یعنی پانچواں حصہ اصل لکان کا۔ ۴۔ اور بزر کے لیے تو اس سے بھی زیادہ عام شرط تھی۔" انگریزوں نے

اپنے بندوبست میں ان باتوں کا خیال نہیں رکھا اور اتحادہ زمین پر بھی برابر وصول لگایا۔

انگریز عمل داری کے دوسرے دور میں (۱۸۵۷ء - ۱۸۱۳ء) جب کہ ولایت کی دفاعی سطحوں سے پارہ جات اور بٹے ہوئے سوت ہندوستان میں درآمد کیے جانے لگے اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی تجارتی اہامہ داری ختم کر کے (۱۸۱۳ء) آزاد تجارت کے اصول پر وہاں کے تاجروں اور مل مالکوں کو برصغیر کے مارکیٹ پر قبضہ کرنے اور یہاں سے عام مال کو نہایت سستے داسوں پر ولایت میں درآمد کرنے کی چھوٹ دی گئی تو پھر نہ صرف شہر کے کرگھوں کے چار ٹوٹ گئے اور دیسی دستکارانہ صنعت تباہ و برباد ہو گئی، بلکہ دیہاتوں سے بھی کرگھا اُٹھ گیا اور اس کی وہ خود کفالت جو کھیتی باڑی اور پارہ جاتی کے اتحاد پر قائم تھی وہ اب دیہاتوں میں کرگھوں کے ٹوٹنے سے جاتی رہی۔ دیہات شہر کے مارکیٹ میں ضم ہونے لگا۔ اب دیہاتوں میں بھی ولایتی پارہ جات اور سامان استعمال کیے جانے لگے۔

ہندو پاک کے اس خود کفیل دیہی نظام معیشت کے برباد ہونے سے جو تباہی و بربادی آئی اس سے ہمہ سہ سوز نہیں اس قدر واقعہ نہیں تھے جتنے کہ وہ لوگ جو اس آگ اور خون کے دریا سے گزرے تھے۔ پڑا لے مالکان زمین، یہ سبب نظام جائیداد بیدخل ہوتے گئے اور ان کی جگہ ان بیخوں نے لے لی جو غیر حاضر زندہ بھڑکھڑاتے۔ چوں کہ ان کا تعلق کسانوں سے براہ راست نہ تھا بلکہ زر کے قوسط سے ہوتا، وہ کسی بھی انسانی قدر کی پروا کیے بغیر، کسانوں کا خون اس بُری طرح چوسنے کہ ان کی ہڈیاں مٹچ جائیں۔ اس نظام کے تباہ ہونے سے صرف ایک معیشت ہی نہیں ختم ہوئی بلکہ وہ اھار بھی ختم ہو گئیں جو براہ راست رابطے یا انسانی بندھن کی وجہ سے قائم تھیں۔ ہر چند کہ غریب، امیر، ذات پات، اہلوت و اہرائت کا فرق وہاں ہمیشہ سے تھا لیکن چوں کہ معیشت کی بنیاد زر کی اقتصادیات پر نہ تھی اس لیے ان ساری باتوں کے باوجود انسانی اھار، مروت و محبت، وفاداری، جاں نثاری، ہمدردی، اعتبار یہ ساری اھار ان دیہاتوں میں تھیں۔ لیکن اس نظام کے انہدام کے بعد جہاں فرد، خاندان کے بندھن سے آزاد ہوئے لگا وہاں ایک غیر شخصی رشتہ، زر کا رشتہ، ان تمام انسانی اھار کو تہ تیغ کرتا ہوا، حصول زر کے لیے ہر فرد کو اکالنے لگا۔ پرانے دیوتا اس نئے دیوتا یعنی جناب زر کے سامنے سر بسجود ہو گئے، جو اب قاضی الحاجات اور قاسم المقسوم تھا۔ لیکن یہ انتخاب جہاں بہت سی انسانی اھار کا قائل تھا وہاں اس نے برصغیر کی اُس جلد زندہ گی میں جنبش اور پہاں بھی پیدا کیا جو ملک کی اقتصادی ترقی کو روکے ہوئے اور اسے ملک گیر سیاسی وحدت کے تصور سے بے نیاز کیے ہوئے تھا۔ دیہاتوں کی اُٹھی علیحدگی جہاں ملک کی اقتصادی ترقی کی راہ میں حائل تھی کیوں کہ شہر کی مارکیٹ سے اس کا رشتہ برائے نام تھا، وہاں وہ برصغیر کی اس کشادہ قلبی کی بھی دوسرے تھی کہ وہ ہر حملہ آور کے لیے اپنی آغوش کو وار کھتی بھر ملے وہاں کا وہی

نظام برقرار رہے۔ ہندو پاک کی تاریخ میں کسی حملہ آور کے خلاف ۱۸۵۷ء سے پہلے ایک نکل ہند عوامی سطح پر قومی آڑہنسی کی جنگ کا جو شریا نہیں ملتا ہے اس کا سبب یہی تھا کہ برصغیر اپنے ان دریاؤں کی لاشی علیحدگی، نقل و حمل، ریل و وسائل کے محدود ذرائع، ذات پات کی تقسیم، قوم جھیلے کی تقسیم اور پھر ان کے باہمی خلاف اور منافقت کے باعث کسی سیاسی وحدت کے تصور سے بہت گم آشنا تھا۔

چنانچہ اس بات کو کہ انگریزوں نے یہاں کے وہی نظام کو رد کی اقتصادیات کے خلاف اور دفاعی طاقت سے توڑ دیا، صرف اسی ایک پہلو سے نہ دیکھنا چاہیے کہ اس سے عوام کو بے شمار مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا اور ان کا وہ سکون جانا رہا جو ضروریات زندگی کو پھانے حیات کی سطح پر رکھنے اور سیاسی طرفان سے بے نیاز رہنے کے باعث تھا اور نہ اسے صرف ان گیتوں کی دعائی یادوں کے آئینے میں دیکھنا چاہیے جو ششکار دس کے شاعروں نے ہنگامٹ کے دعائی مناظر کے ذریعے پیش کیے ہیں۔ ہر حال زندگی اپنی ہمار، تمدن کی ہر سطح پر پیش کرتی ہے اور اس سے طعنت اندوز نہ ہونا دیدہ ووری کی علامت نہیں۔ لیکن زندگی کی اپنی ایک منطق بھی ہے وہ سادگی سے پیچیدگی اور پھر مزید پیچیدگی کی طرف مائل ہے۔ اس میں ایک قوت نور ارتقا اور اس ارتقا کا ایک طریق کار بھی ہے جس کا تراکبم تاریخ عالم کے انقلابات میں دیکھتے ہیں۔ فرد ایک مہاتپاتی کافی ہی نہیں بلکہ ایک سماجی کافی بھی ہے۔ حیات کے تقاضے سب کے یہاں یکساں ہیں، لیکن حصولِ دولت کا راستہ سماجی رشتوں سے ہو کر گزرتا ہے۔ کوئی بھی جہلی قحط اندازا نہیں ہے جس کا ایک سماجی معیار نہ ہو جس کا پورا کرنے کا کوئی تمدنی اور تہذیبی سانچہ نہ ہو ایسا کہیں ہے کہ برصغیر کی زندگی میں کوئی بڑا سماجی انقلاب، جہاں تک تاریخ رہنمائی کرتی ہے، انگریزوں کے آنے سے پہلے وقوع پذیر نہ ہوا، اس پر مابری سماجیات بحث کرتے رہیں گے۔ لیکن ہمیں یہ بات نظر انداز نہ کرنی چاہیے کہ اس جمود کو برقرار رکھنے میں برصغیر کے نظام اہلار کو بھی دخل تھا۔

جب تک برصغیر اپنی ذات، خواہش کشی، یوگ، بودھ، مقد پرستی، آدابوں کے بندھن میں اسیر رہا، وقت کو طبع حقیقی اور دنیا کو ایسا سمجھا رہا، اس کے سماجی رشتوں کا منبہ رہنا لازمی تھا۔ ہندو مذہب کا یہ فلسفہ تھا کہ اگر ایک طرف اس میں شجوت پرستی ہے تو دوسری طرف نفس کشی ایک ایسے سمجھوتے کی نشان دہی کرتی ہے جس میں امیروں کے لیے حصولِ دولت دنیاوی کی تعلیم ہے تو غریبوں کے لیے نفس کشی کی۔ اس کا اثر خاص ہی نظام پر بھی پڑا ایک ہی پیرو مرد کا مرید بادشاہ بھی ہے اور وہ رعایا بھی جس کے تن پر نہ کپڑا اور نہ پیر میں روئی ہے۔ ایک کو زیادہ سے زیادہ نظم و دولت اور دوسرے کو قحط اور دھما بھٹی کی تعلیم ہے۔ چنانچہ یہی اسی سمجھوتے کا نتیجہ تھا کہ زندگی کی ساری نعمتیں صرف چند لوگوں کے لیے اور عوام کا انعام کے لیے مہدائی سطح

زیست کا سانس، پیوند تن و جاں کا مقصود انسانی بن گیا تھا۔ وہ ہمارے جملی سلطنت، وہ دولتی بازار شہر، فروغ صنعت اطلس و گھنواب زدکاری کھد و پاپوش، مریخ سازی لعل و گوہر، طوں سازی رامش و رنگ، شمس ثنائی چشم و امید، ہمیں طرازی خیال، نصیر طایر (عمارت) جہاں۔ یہ سب ہادشاہ وقت، اس کے وزیر اور منصب داروں کی آرائش حیات کے لیے وقت تھا۔ ایک خلق اس آرائش کی صنعت میں لڑمچ تاہام مولچاد کاری ہوتی، شہر کی ساری اقتصادی زندگی اس کی ضرورت کے تابع ہوتی۔ پھر اس سے تاجر اور دیہاتی لوگ بھی مشتغ ہوتے اور شاہیں لہسنی اچھی گزار لیتے، ہر چند کہ ان کا بھی رزق انہی گھرا کے واسی وقت سے وابستہ ہوتا لیکن خلقِ اطلس کے لیے کیا تھا؟ وہی جو آج بھی ہے اس پر طرہ یہ کہ شہر کی لہسنی کوئی صنعتی مرکزیت نہ تھی، جب شاہی لشکر ڈولتا تو شہر اس کے ساتھ ساتھ چلتا، حتیٰ کہ جب ہادشاہ گلگشت کے لیے قلب صاحب ہاتا تو بھی شہر خالی ہو جاتا۔ (اس کا ذکر غالب کے خط میں بھی موجود ہے) یہ تصور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کافی ہے کہ برصغیر کا جاگیردارانہ نظام، اپنے دیہی نظام کی وجہ سے ایک ایسے ارتقا سے دوچار تھا کہ اس دیہی نظام کے ختم ہونے بغیر، وہ کوئی راستہ صنعتی ترقی اور سیاسی وحدت کے لیے ہموار نہیں کر سکتا تھا۔ انگریزوں نے اسے اپنے بہت عزائم یعنی ٹوٹ اور غارت گری سے توڑا اور ایسے شداید سے کام لیا کہ اس کی مثال تاریخِ عالم میں نہیں ملتی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ برصغیر کو اس سماجی انقلاب کی ضرورت تھی، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تاریخِ عالم پر یہ سماجی انقلاب قرض تھا اس انقلاب کے بغیر نہ صرف برصغیر بلکہ تاریخِ عالم بھی ترقی نہیں کر سکتی تھی۔ ہمارے روحانی ادیب اور طائر اس حد تک دیہی نظام کا خواہ کتنا ہی کن کیوں نہ گائیں، مٹی پر دم چند بھی اسی زمرے میں آتے ہیں، لیکن کسی ایسے شخص کے لیے جو تاریخ کے مقام کا دلچسپ لوشنے میں نہیں، بلکہ اس تاریخی حقیقت کے حصول کو بلند تر سطح پر لے جا کر مل کر لے میں دیکھتا ہے، اسے دیہی نظام کا انہدام، بغیر کسی خیر و برکت کے محال نظر نہ آئے گا۔

چھوٹ، خالاشافی کے خیالات کے دو عمل میں جس پر دوس کے دیہی نظام کا فصول بہت گہرا تھا، لکھتا ہے:

”کسی ایک جملی گھر کا ٹھکانا انسانیت کے حق میں اس سے کہیں زیادہ مفید ہے کہ ساری دنیا گوشت ترک کر کے سبزی اور ترکاری پر بیٹھ سکے۔“

زندگی کی جو برکتیں، راحتیں اور آسائشیں ہیں، انہیں پہلے عام کرنا مشکل تھا، کیوں کہ اس وقت تک انسان بابل اور بلی کی طاقت کو اسیر نہ کر پایا تھا۔ یہ راستہ تو صرف صنعتی انقلاب کے بعد ٹھکا ہے۔ آج اس کا کوئی جواز نہیں کہ ساری انسانیت کیوں نہ ان قوتوں کے فیوض سے مشتغ ہو جنہیں انسان نے نصیرِ طہرت سے حاصل کیا ہے۔ چاہا آج اس کا بھی کوئی جواز نہیں ہے کہ

شہر کی برکھیں دیہات میں، اور دیہات کی برکھیں کیوں نہ شہر میں پہنچائی جائیں۔ خاصاً مشرقی
 ڈیہی آج بھی جب تہذیب کا لفظ استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد وہ اخلاقی اھلہر ہوتی ہیں جو
 قرولہ و سفلہ کے تمدن میں رلخ تھیں اور وہ اس پر خود نہیں کرتا ہے کہ اس زمانے کی بہت سی اھلہر
 آج کی تہذیبی اھلہر سے ٹھکراتی ہیں، عوام خواہ کتنا ہی خوش حال کیوں نہ رہا ہو، ٹھکی کا اور ہ بذات
 خود توہیں انسانیت ہے اسی طرح جو سرائیں اس زمانے میں رلخ تھیں یا یہ کہ عورتوں اور بچوں کے
 ساتھ جو رو یہ اس زمانے میں اختیار کیا جاتا (سستی اور لولہ کشی و غیرہ) وہ آج کی تہذیبی اھلہر کے معیار
 سے انسانیت سوز تھا۔ یہ چند مثالیں، اس بات کو واضح کرنے کے لیے ہیں کہ تہذیب جہاں انسان
 کی مادی خوش حالی کی دعویدار ہے وہاں وہ انسانی حقوق میں بھی دست ہارتی ہے۔ چنانچہ جب ہم
 اللہ و دونوں پہلوؤں سے اس دیہی نظام کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو اس کا رھائس جانتا رہتا ہے اور اس
 کو قبول کرنے میں دشواری نہیں ہوتی ہے کہ برصغیر اور تاریخ عالم کی ترقی کے لیے ان کا اندام
 کیوں کر ضروری تھا، خواہ وہ ہمارے ذاتی احساسات کے لیے کتنی ہی غلی کیوں نہ رکھتا ہو۔ اس مسئلہ
 کو گونٹنے کی ایک نظم نما غزل کے چند اشعار کی مدد سے کامل مارکس نے بڑی خوبی سے سلجایا
 ہے۔ وہ اپنے ایک مضمون میں جو جون ۱۸۵۳ء کا ہے برصغیر میں انگریزوں کی حکومت پر تبصرہ
 کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”صبح ہے کہ ہندوستان میں ایک سماجی انقلاب برپا کرنے میں انگلستان
 کے پیش نظر نہایت ہی پست مفادات تھے اور جس طرح اس نے اس
 انقلاب کو نافذ کیا وہ انتہا سے زیادہ احمقانہ تھا۔ لیکن مسئلہ یہ نہیں ہے، بلکہ
 سوال یہ ہے کہ کیا انسان را عقلی دنیا میں ایک سماجی انقلاب لانے بغیر
 اپنے مقدر کو پا سکتا ہے۔ اگر ایسا ممکن نہیں ہے تو اس مسئلے میں انگلستان
 کے جرائم خواہ کتنے ہی گھنٹوں کیوں نہ ہوں وہ ہندوستان میں اس سماجی
 انقلاب کے لانے کا ایک غیر شعوری آگہ کار تھا۔ ایسی صورت میں اس
 ھرم دنیا (ہندوستان کا ھرم دیہی نظام) کی تباہی و بربادی ہمارے ذاتی
 احساسات کے لیے خواہ کتنی ہی غلی کیوں نہ رکھتی ہو تاریخ کے نقطہ نگاہ
 سے ہمیں گونٹنے کے اس خیال کا ہمنوا ہونا پڑتا ہے۔“

”کیا اس لذت پر ہمیں فوج کرنا چاہیے

جو ہمارے لیے فزوں تر را حیں لائی ہے

کیا تیمور (۲) کی ٹھکراتی سے

اس گنت دوہیں خا کے ٹکٹ نہیں آتری۔

دیراں مشرق۔ رٹھا (۳)

گوٹے کے اس شر میں کوئی روحانہ تعلیم، تعلیم و دینا کی نہیں ہے بلکہ اس میں اس حقیقت کا اظہار ہے جو اس کا غالب لگتے ہیں۔ "نیمتی منس یعنی لٹی لٹی سے ایک نئی زندگی پیدا ہوتی ہے" اور جس کی وضاحت وہ اپنی ایکسپریس میں اس طرح کرتے ہیں:

ہر گر کہ ز زخم زخم ہر چنگ دند

پیدا است کہ از ہرچ آہنگ دند

در ہندہ ناخوشی خوشی پنہاں ست

گازد نہ زخم ہر ہر سنگ دند

ترجمہ۔ مطرب ساز پر ضرب سے جو ضرب پہنچاتا ہے ظاہر ہے کہ وہ ایسا کس لیے کرتا ہے اس کا مقصد تفسیر پیدا کرنا ہوتا ہے غم کے پردے میں خوشی پنہاں ہوتی ہے دیکھو دھولی کو کہ وہ بھرپور کپڑا کسی شخص کے باعث نہیں بٹھا ہے بلکہ اس لیے کہ مسافر درکار ہوتی ہے۔

قطع نظر اس کے کہ اس موضوع سے متعلق گوٹے اور غالب کے خیالات میں کتنی ہم آہنگی ہے۔ ہمیں جو چیز اپنے سامنے رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی بھی تفسیر بغیر ضرب کے ہوا نہیں کرتی۔ جو اس کا اظہار، روی کے حوالے سے لگتے ہیں:

گنت روی ہر بنائے کمن کا بدواں کفند

ی ندانی اول آں بنیاد را ویراں کفند

اور یہ بھی ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ ہر ضرب کا عمل کرب اور اظہار کا ہوتا ہے۔ خواہ وہ ضرب کسی سوسائٹی کے اندرونی عمل سے وجود میں آتی ہو یا کوئی بیرونی طاقت اس طاقت کو انجام دے۔ جس فرق یہ ہے کہ جب یہ عمل کسی سوسائٹی کے اندر اس کے اپنے لوگوں کے ذریعے انجام پاتا ہے تو وہ ضربی عمل زیادہ متشدد نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ وہ اس وقت تک وجود ہی میں نہیں آتا ہے جب تک کہ تعمیری قوت تمام کمن کے بدل میں جنم نہیں لے لیتی ہے۔ فراکسیسی اکتھب جو یا دوسی یا کوسی ان میں سے کسی اکتھب کی مدت اظہار چند برسوں سے زیادہ نہیں رہتی ہے۔ خواہ اس اکتھب کے پڑنے پر ملے میں کتنا ہی طویل عرصہ گزرا ہو اس کے برعکس جو سماجی اکتھب برصغیر کی تاریخ میں انگریزوں کے خارجی عمل سے صورت پذیر ہوا اس کا نہ صرف دور اظہار طویل اور اس کا اثر و تعلیم دہا بلکہ ساہا سال تک بغیر کسی تعمیری نشان کے بھی رہا۔

وہ مصیبری نشان انیسویں صدی سے پہلے بالخصوص ۱۸۱۲ء سے پہلے نظر نہیں آتا۔ ہم اس مصیبری نشان کا ذکر کریں گے اور اس کے جو اثرات غالب کے ذہن پر مرتب ہونے لگے ان کا ذکر بھی کریں گے لیکن اس سے پہلے ایک اور اہم بات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جس کا تعلق غالب کی فکر سے بھی ہے۔ ہمارے ہاں کے مورخین بالعموم سماجیات سے اپنے کو بے سرو ہر دیکھتے ہیں۔ چنانچہ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ بالعموم یہ تصور کیا جاتا ہے کہ انگریزوں کا غلط صرف سیاسی اسباب کی بنا پر وقوع پذیر ہوا، بادشاہ کی طاقت کو دہریوں کی طاقت نے ختم کیا اور دہریوں کی طاقت کو مرہٹوں نے اور مرہٹوں کی طاقت کو افغانوں نے اور جب کہ یہ سب کے سب آپس میں لڑ رہے تھے انگریزوں نے اس انتظار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوستان کو فتح کر لیا۔ یہ سیاسی سبب اس وقت زیادہ اہمیت پانے کے لائق ہوتا جب کہ انگریزوں نے صرف اپنی فوج کی مدد سے برصغیر کو فتح کیا ہوتا۔ انہوں نے قریبیں کے لشکر کی مدد سے اس برصغیر کو فتح کیا۔ یہ صورت صرف اس وجہ سے پیدا نہ ہوئی کہ برصغیر سیاسی انتشار اور طوائف الملوک کا شکار تھا بلکہ اس کی سوسائٹی مختلف اقوام کے فرق، ذات بات کے فرق، قوم قبیلے کے فرق کے ایک ایسے عدم توازن پر قائم تھی جس میں اتحاد اور یکجہتی کم اور لٹاق اور علیحدگی زیادہ تھی۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے برصغیر کو قریبیں کے لشکر کی مدد سے فتح کیا۔ اس میں کوئی ایک سیر جسر اور سیر صادق یا بنگال کے چند خیپوں کی بات نہیں ہے، اس میں انہوں نے کھڑوں آدمیوں کی بات ہے اور اس حقیقت سے آنکھیں چار کرنے سے صرف وہی فرما سکتے گا جو برصغیر کی اس کمزوری کو دہریوں نے سے پس و پیش کرے گا۔ چنانچہ ایسی صورت میں ہم تاریخ کے جس دور کا ذکر کر رہے ہیں اس دور میں کسی شخص کے موقع کو صرف اس معیار پر قولا نہیں جاسکتا ہے کہ وہ انگریزوں کے ساتھ تھا یا عہد شکنی آزموی کے ساتھ یا دہریوں سے الگ تنگ تھا بلکہ اس کے معیار پر بھی جانچنا چاہیے کہ اس نے قوموں کے درمیان اس لٹاق کے خلاف کتنی جدوجہد کی ہے جو برصغیر کی ملحدی کے اسباب میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اس مطلع خیال کو روشنی کرنے کے بعد اب میں کچھ ان مثبت مصیبری چیزوں کا ذکر کروں گا جو انگریز ایشیائی اقوام کے مقابلہ میں زیادہ مستعد ہونے کے باعث، خود اپنے سیاسی اور اقتصادی ملاء کے تحت، غیر شعوری اور مدہنی طور سے یہاں کی برائی دنیا کو ترو بالا کر کے وجود میں لائے۔

اکبر کے عہد سے لے کر اورنگ زیب کے عہد تک برصغیر کی زندگی میں ایک سیاسی وحدت کا تصور رہا ہے اور اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ ہے کہ اس عہد میں باہر کے کسی بھی حملہ آور کو برصغیر کو فتح کرنے کی ہمت و جرات نہ ہوئی، اس میں کچھ انتظامی مرکزیت ہی کو دخل نہ تھا بلکہ اکبر کی اس پالیسی کو بھی دخل تھا جو مختلف قوموں کے درمیان یکساں چل پیدا کرنے کی تھی۔ لیکن چوں کہ مواصلاتی نظام کمزور تھا یہ سیاسی وحدت اتنی مستحکم نہ تھی جتنی کہ انگریزوں کے نالے میں

اس وقت پہنچتی جب کہ انھوں نے برقی ٹیلیگراف کے جدارہ ریل کی پٹریاں لول لول غری ضرورتوں کے تحت پہنائیں۔ تاکہ لوہوں کی اصل و حرکت اور خبر رسائی میں سہولت ہو۔

سیاحی و دولت صرف پیداوار محنت کے ملنے ہی سے نہیں بلکہ ریل و دریا کی اور سہولت کی ان سہولتوں سے بھی مستحکم ہوتی ہے جو ایک دوسرے کے ملنے جتنے، ہات کر لے، ملین دین اور ایک دوسرے کی مدد کرنے سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان سہولتوں کے ہم جتنے جے جن میں نئی سرنگوں کی تعمیر بھی شامل ہے، ڈاکٹری کی وہ خاصا ختم ہو گئی جو طوائف الملوک کا تھوڑا۔ ہندو پاک کی جہاز رانی ہمیشہ ہی سے کمزور رہی، ہر ایسی عمد کی افسانہ گوئی سے اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ چنانچہ برصغیر کا لین دین اسی کمزوری کے باعث یورپ سے براہ راست نہ تھا۔ اور گنگا سب کے استو کو تو یہ بھی نہ معلوم تھا کہ یورپ میں کتنے ملک ہیں۔ انگریزوں نے دفاعی جہاز بن کر نہ صرف مغرب کا سفر آسان کر دیا، بلکہ مغرب سے ایک نیارشت، نہ صرف مصنوعات کے تبادلے کا بلکہ تہذیبی اور تمدنی خیالات کے تہلے کا بھی پیدا کیا اور جب وہاں کے صنعتی انقلاب کے جلو میں برصغیر میں بھی دفاعی انجین سے چلنے والے کارخانے قائم ہوئے اور دفاعی کشتیاں دریائے گنگا میں تیرنے لگیں تو یہاں کے لوگوں کی چشم تہا ایک نئے انداز سے واہوئی۔ (کھٹے میں دفاعی طاقت سے چلنے والا کاندہ کا کارخانہ - ۱۸۸۲ء میں قائم ہوا اور گنگا پر دفاعی کشتیوں سے سفر ۱۸۸۸ء میں شروع ہوا)۔

مشرق و وسطیٰ کی خرق العادت باتوں سے ہزاروں سال سے آشنا تھا۔ لیکن اسے یہ علم نہ تھا کہ انسان دیوتاؤں پر بھی محبت لے جائیں گے۔ چنانچہ جب یہ انسانی کوشش جو باپ کی طاقت کو اسیر کرنے سے اس کے سامنے آیا تو اس نے یہاں کے لوگوں کی کایا ہی پلٹ دی اور ایک تنقیدی مذہب برقی تعلیم اور لوہام کی طرف پیدا ہوا۔

اُسی خانے میں انگریزی تعلیم کا ایک کالج بنادس میں (۱۸۱۶ء) اور ایک کالج کھٹے میں (۱۸۱۷ء) میں قائم ہوا۔ اس انگریزی تعلیم کو دواج دینے میں راجہ رام موہن رائے کی وکالت کو بہت زیادہ دخل تھا۔

اس وقت ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسی یہ تھی کہ مقامی لوگوں کو مشرقی تعلیم دی جائے۔ رام موہن رائے نے اس کی خدمت سے طاقت کی اور مغربی طرز کی تعلیم کی حمایت کی۔ آگے چل کر انھیں کے واکل و برادری کو لڑنے کا لے نے استعمال کیا۔ اس انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ خیالات کی تبلیغ و اشاعت اور تنقید کا ایک نیا ذریعہ یعنی اخبار بھی لوگوں کے ہاتھ آیا۔ مظہر عمدہ میں وکالت نویسی کوئی پہلک اور نہ تھا اخبارات پڑھنا اور منصب داروں کی اطلاعات کے لیے ہوتے۔ اب اخبار ہر حیثیت ایک پہلک اور سب کے وجود میں آیا جس کے ذریعے ہر قسم کے خیالات کی تبلیغ و

اشاعت کی جانے لگی۔

اول اول تو اخبارات انگریزی زبان میں نکلتے گزٹ اور نکلتے جرنل وغیرہ نکلتے لیکن ۱۸۴۲ء سے لاریس اور ویسی زبانوں میں اخبارات نکلتے لگے تھے۔ پہلا فارسی کا اخبار "مراۃ الاخبار" رام موہن رائے کی ادارت میں ۱۸۴۲ء میں نکلا، اس کے بعد فارسی کا دوسرا اخبار "جام جہاں نما" اور پھر ۱۸۴۳ء سے جام جہاں نما اردو، صحیفے کے ساتھ ہفتہ وار شائع ہونے لگا اور پہلا اخبار اصل میں بھی جام جہاں نما تھا نہ کہ "اگر وہ اخبار" دہلی کا جو ۱۸۴۳ء میں جاری ہوا تھا۔ جس زمانے میں غالب کا قیام نکلتے میں رہا ہے (۱۱ فروری ۱۸۴۸ء سے ۲۹ نومبر ۱۸۴۹ء تک) اس وقت رام موہن رائے کی تحریک اپنے شہاب پر تھی۔ ہندو مذہب کی بت پرستی اور لوہام پرستی کو ترک کر کے انھوں نے ایک نیا فرقہ برصغیر سماج ۱۸۴۸ء میں قائم کیا۔ ان کے مذہب کی بنیاد صرف وہ انسانی وحدت اور جود پر نہ تھی بلکہ عالمگیر انسانیت کی وحدت پر بھی تھی۔ ان کے اس نئے شوالے میں ہر مذہب کے لوگوں کو جمع ہونے کی عام دعوت تھی۔ انھوں نے بنگال کی صوبائی مشنری کو بھی اپنے خیالات سے متاثر کیا۔ آدم (Adam) نام کا ایک مشنری تحلیف کا عقیدہ چھوڑ کر سوہنہ بن گیا تھا۔ رام موہن رائے ایک ایسی ہر گیر شخصیت تھے کہ ان کا دخل اس وقت کے بنگال کی تمام دہشتی اور اسلامی تحریکوں میں تھا، میں اس موقع پر ان کے کارنامے کو نہیں بلکہ بنگال کی اس آزاد دہشتی فضا کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو انگریزوں کے آنے سے بنگال میں پیدا ہوئی۔

غالب جو اپنے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"تیرہویں رخا ہر من از مسجد و بُت خانہ گرد انگشت و قاتلہ و میکدہ را بہ یک ویرگزد۔"

(مہرِ نیرون)

ترجمہ: میری تیز رخساری سے مسجد و بُت خانہ سے گرد اڑنے لگی اور قاتلہ و میکدہ ایک دوسرے سے مگرا گئے۔

ان کا بنگال کی اس دہشتی آزادی سے متاثر نہ ہونا قریب قیاس نہیں۔ لیکن یہ داستان کچھ نہیں تو ختم نہیں ہوجاتی۔

انگریزوں نے ہمیں بت سے ایسے قصذات سے آشنا کیا جن کے عمل پذیر ہونے بغیر زندگی بے معنی رہتی۔ آزاد دہشتہ کا قیام اس سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ عدلیہ کی آزادی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک یہ اصول منضبط نہ ہو کہ قانون کے سامنے ہر شخص مساوی ہے۔

قانون کے سامنے مساوت کا اصول مظاہرہ میں بھی تھا۔ کیوں کہ اس کے بغیر قانون کا قصذہ بے معنی ہے لیکن جو شخص آزادی اس دور میں ملتی ہے وہی اسکے دور میں نہیں تھی۔ اول

اولیٰ فرانکفونڈ نے شخصی حقوق کے رتنے میں حریت اور دھرم خاستر کے شخصی قوانین کا سہارا لیا۔ لیکن ان میں یکسانیت بہت کم اور تنوع زیادہ تھا ضرورت ان میں یکسانیت پیدا کرنے کی تھی۔ اس کے علاوہ بہت سی ایسی رسوم رائج تھیں جن سے شخصی آزادی کی تھی جوتی تھی مثلاً عہد نامہ انان، غلامی اور سستی وغیرہ کی رسم۔

چنانچہ ۱۸۳۲ء کے بعد جب انگلستان میں متوسط طبقہ برسر اقتدار آیا تو لارڈ مکالے نے جہاں ایک کمیٹی قائم کر کے انضباط قوانین کے سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یکسانیت پیدا کرنے کی طرف توجہ دی، کیوں کہ عدم یکسانیت سے عدل میں بڑا خلل واقع ہوتا تھا، وہاں حکومت وقت نے شخصی آزادی کو بھی وسعت دینے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں جہاں سستی اور عہد نامہ انان کی رسم کو ختم کر دیا گیا، حالانکہ دھرم خاستر اس کی اجازت دیتا تھا، وہاں غلامی کی رسم بھی منسوخ کی گئی جس کی اجازت اسلامی حریت میں بھی موجود تھی۔

اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ نہ تو سستی کی رسم خالی غالی تھی اور نہ غلامی کی۔ ۱۸۱۵ء اور ۱۸۲۸ء کے درمیان سرکاری اطلاعات کے مطابق آٹھ ہزار عورتیں سستی ہوئیں۔ اسی طرح ۱۸۳۳ء میں مولویوں کے شدید احتجاج کے باوجود جب غلامی کی رسم منسوخ ہوئی اور غلام رکھنا غیر قانونی قرار دیا گیا تو اس وقت غلاموں کی تعداد ڈیڑھ لاکھ تھی۔ معلوم نہیں کہ حکومت وقت نے اس میں کتنے زہل کو بھی شمار کیا یا نہیں۔ وہ تو ہر امیر کے گھر میں وہ چار لاکھ ہوا کرتیں۔ تبدیلی مذہب کا حق ہر فرد بشر کو فطری ہے لیکن اس میں بھی مولویوں اور ہندوؤں کی طرف سے رکاوٹیں بے انتہا تھیں۔ اس میں کوئی ایک ہندو کتاب جرم دہنی اور اس کی سختی ہی کا نہ تھا بلکہ اس بات کا بھی تھا کہ یہ صورت تبدیلی مذہب وہ جائیداد کے ورثے سے محروم کر دیا جاتا۔ انگریزوں نے اسے قانوناً جائیداد کا وارث قرار دیا۔ قتلِ منافیہِ عمدہ میں ایک شخصی جرم تھا نہ کہ پبلک خوں بہاوا کیے جانے کے بعد قاتل پر سے قتل کی سزا آٹھ جاتی۔ انگریزوں نے قتل کو ایک پبلک جرم قرار دیا اور اب کوئی بھی خوں بہا قتلِ عمدہ کو دھو نہیں سکتا تھا۔ اسی طرح مختلف جرائم کی پاداش میں منافیہِ عمدہ میں غیر انسانی سزائیں، ہاتھ پاؤں توڑنے، آگ میں ڈالنے، دیوار میں پھنسنے، پاتھوں کے نیچے کچلے جانے کی دی جاتی تھیں۔ انگریزوں نے ایسی ساری سزائوں کو موقوف کیا۔ اب آخر میں عہدِ بیروگان کا قضیہ بھی سمجھیے۔ ہندو سماج میں لاکھوں لڑکیاں بالغ ہونے سے پہلے ہی بیوہ ہو جایا کرتیں۔ وہ اسی بیوگی کے عالم میں اپنی تمام زندگی بسر کر دیتی تھیں اسی طرح مسلمانوں میں بھی اسی ہندو سماج کی تقلید میں لاکھوں جوانی بیوائیں عہد جاتی سے محروم رکھی جاتیں۔ ان عورتوں کو اس سماجی ظلم سے نہایت دلانے میں انگریزی قانون ہی اڑے آیا، جس کے خلاف نہ صرف ہندوؤں بلکہ مولویوں نے بھی شدید احتجاج کیا۔

حواشی حوالہ جات

- (۱) پورا نام ہیں تھا۔ اس نام کی این کی ایک ٹمر بھی تھی۔ لیکن وہ عموماً اسد اللہ خاں لکھتے تھے۔
- (۲) مورخین کا یہ خیال ہے کہ تیمور کے حملوں سے مشرق اور مغرب کے درمیانی جو فصیلیں تھیں وہ مستحکم ہو گئیں اور اس طرح تاجیک عالم میں ترقی کا راستہ کھلا ہے۔ گوئٹے اسی خیر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
- (۳) ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی ۱۸۵۷-۵۸ء۔ از کارل مارکس

کچھ غالب کی زبانی اور کچھ اپنی ترجمانی

ترا چنانکہ قویٰ ہر نظر کہا جیند
جہدِ دانیِ خود ہر کے گنہ اوراک

میں یہ شعر معلوم نہیں کس عالم میں گنگنا رہا تھا کہ مرزا اسد اللہ خاں غالب عرف میرزا نوشہ
سج اپنے کھوے پاپاں اور فرغل کے تھریٹ لائے۔ وضع قطع دیکھ کر مسکرانے کو ہی ہابا۔ چوں کہ
صورت جانی پہانی تھی اس لیے سٹپٹا سا گیا۔ ہر بھی جرأت اور ہمت سے کام لیا اور پوچھا حضرت
کیسے تھریٹ لائے۔ فرمایا۔ سنا ہے تو لے بھی مثل اوروں کے میرے منتخب کام میں قطع و برید
کی ہے گویا میرے غولی بگڑ کر دوسرے نوکسید کی ہے اور اپنے ایک معمولی سے دیباچے کے ساتھ
بدلتے لائے پر ٹنگا ہوا ہے۔ میں اسے حد درجے لادنی سمجھا ہوں کہوں کہ تو اس کام کا اہل نہیں
اور جو اہل تھے انہیں لے میرے ساتھ کیا انصاف برتا جو تو اپنی نااہلی سے برے لگا۔ خیر ایک ہی
بات سے قسلی ہے کہ تو بھی آزاد خیال ہے، تیرا بھی کلیش، رسوم و ریت کی زنجیروں کو توڑنے
"جسم و جاں کو پیوند کر لے اور دست و پاؤں کو باہم پیچے کا ہے"۔ شاید اسی لہجے سے کچھ میرے
دل کی باتیں کہہ جاتے۔ جب میں نے یہ دیکھا کہ وہ کچھ نرم پڑ رہے ہیں تو عرض کیا کہ آپ کی
ساری باتیں درست ہیں لیکن (چوں کہ ہر نئی نسل اپنے آباؤ اجداد اور بزرگوں کے کارناموں سے
دوسرے نو تحارف حاصل کرتی ہے جو دورِ ہدیم کے تحارف سے مختلف ہوتا ہے اسی لیے میں نے بھی
یہ جرأت کی ہے کہ آپ کا تحارف دوسرے نو دورِ حاضر کی نسل سے کرلوں۔ اور تحارف وہی اچھا ہوتا
ہے جو نئی نسل کو آگے بڑھنے میں مدد کرے۔ "مردہ پتہ دلی مہد کہ کار نیست" یہ بات آپ ہی
نے تو سرسید کو سمجھائی تھی اور اپنے نانا کے وہ یہ یہ شعر پڑھا تھا:

ہاں میاں داسے پدر فرزند آزد را نگ
ہر کس کہ نہ صاحب نظر دی بزرگاں خوش نگد

جس کا نام جانا ہے مجھ کو برائے دوام ط۔ آپ یوں سمجھیے۔ دوسرے دو دھڑے بنا چھوٹا اور دوسرا راجہ کی روٹی کھاتی۔

(خط بنام بندہ محل خاں عرف میرزا میر)

والدہ کے انتقال کے بعد ہم لوگوں کی سرپرستی عم محترم نصر اللہ بیگ خاں نے سنبھال لی جو لارڈ لیک کے ایک دستے کے رسالہ دار تھے۔ چچا کی شاہی نواب احمد بخش خاں دائمی لوہارو کی ہمشیرہ سے ہوتی تھی، لیکن ان سے کوئی اولاد نہ تھی۔ میں ابھی نو برس کا بھی نہ ہونے پایا تھا کہ چچا کا انتقال ہو گیا۔ (۱۸۰۶ء) ان کے انتقال کے بعد ان کا رسالہ توڑ دیا گیا اور وہ مواضعات واپس لے لیے گئے جو در سالے کی داشت پرداخت کے لیے انگریزی حکومت سے ملے تھے، لیکن بطور بخشش اس ماندگان کے لیے یہ ملے پایا کہ نواب احمد بخش خاں دائمی لوہارو اپنی جاگیر سے دس ہزار روپیہ سالانہ ہم لوگوں کو دیا کریں گے۔ یہ تھی بنیاد اس مقدمے کی جسے میں ساری عمر لڑتا رہا مگر کاسباب نہ ہوا کیوں کہ نواب احمد بخش نے ہم لوگوں کی صفریستی سے غائدہ آشاکر ایک شہ کی رو سے دس ہزار روپیہ بھانے پانچ ہزار لکھوا دیا تھا جس کی ہم لوگوں کو خبر نہ تھی اور اس پانچ ہزار میں ایک اجنبی خواجہ حاجی کو بھی شریک کر لیا تھا۔ اس کی تفصیل یوں ہے:

(۱) خواجہ حاجی دو ہزار سالانہ۔

(۲) میرزا نصر اللہ بیگ کی والدہ یعنی میری دادی لورلن کی تین لڑکیاں ڈیڑھ ہزار سالانہ۔

(۳) میرزا احمد اللہ خاں اور میرزا یوسف خاں ڈیڑھ ہزار سالانہ۔

اب تم جو یہ پوچھو گے کہ یہ اجنبی خواجہ حاجی کہاں سے ٹپک پڑا سو اس کا قصہ سنو۔ اس کا باپ میر سے داد قوال بیگ کا ساتھی تھا جو اس کے ہمراہ سرحد سے آیا تھا۔ یہاں آکر اس نے ترکہ کی اور میر سے بہنوئی میرزا اکبر بیگ (میرزا فرحت اللہ بیگ کے پوتا دادا کے بھائی) کی بہن سے شادی کر لی تھی۔ اس رشتے کے علاوہ اس کا سارے خاندان سے کوئی تعلق نہ تھا مگر حال میں اپنے ختنے کے اسی ماڑ سے سات سو سالانہ پرگترا کرتا رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ راجہ بخٹور سنگھ نے بھی والدہ کے انتقال کے بعد ایک گاؤں میں والدہ کی تنخواہ ہم لوگوں کی پردوش کے لیے دیئے تھے۔ لیکن وہ تاجہ کے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ میں نے عبد غفلت اور حفصہ شہاب کا زمانہ غفلت میں کاٹا۔ میر سے والدہ کے دو کٹھڑے تھے، اس کے کرائے سے جو آمدنی تھی وہ ہم لوگوں کے لیے آرام کی زندگی بسر کرنے کے لیے کافی تھی۔ تیرہ برس کی عمر تک جب کہ میری شاہی ہوتی اور ولی کو میر ازندہ ای مقرر کیا گیا تھا۔ کون سا ایسا پیشہ لور کون سی ایسی راحت تھی جو مجھے اکبر آباد میں نصیب نہ تھی۔ میر علی آدم برسر مطلب۔ اس وقت کا اکبر آباد جہاں کہ میں نے عبد غفلت اور حفصہ شہاب کا زمانہ گزارا اور ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ اردو زبان اور علوم شرعیہ کا بہت بڑا

مرکز شد۔ اس کی ایک جنگ تھیں یہاں ظہیر اکبر آبادی کے کلام میں مل سکتی ہے۔ یہ بات جو باطنی نے "گلستانِ بے خزاں" میں لکھی ہے کہ میں نے ظہیر اکبر آبادی سے تعلیم حاصل کی سو وہ صحیح نہیں ہے اور نہ ہی صحیح ہے کہ مجھے ان سے صرف غلط حاصل تھا میں نے عرفی اور فارسی کی ابتدائی تعلیم اکبر آبادی کے مشہور عالم مولوی محمد معظم سے حاصل کی جو بیدل، امیر اور شوکت کے کلام کو بہت پسند کرتے تھے۔ تعلیم کے سلسلے میں ایک نام فخر عبدالصمد کا بھی آتا ہے جو ۱۸۱۱ء میں ہنر مند میر و سیاحت ایران سے ہندوستان آیا اور اکبر آبادی میں دو سال تک میری حوٹلی میں تعلیم دیا۔ چنانچہ جس وقت میں ۱۸۱۳ء دہلی میں آیا ہوں تو وہ میرے ساتھ تھا، میں نے وہیں سے اسے رخصت کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ شاعری میں نہ تو میں مولوی معظم کا شاگرد ہوں اور نہ فخر عبدالصمد کا اور نہ کسی اور کا، چنانچہ اسی چیز کو سامنے رکھ کر کہ میں نے یہ لکھا کہ فخر عبدالصمد ایک فرضی نام ہے اور نہ یہ حقیقت ہے کہ ہدیم فارسی میں نے اسی فخر عبدالصمد سے سیکھی جو مذہب اسلام قبول کرنے سے پہلے زرتشتی مذہب کا شوبہ رہ چکا تھا۔ اس نے نہ صرف مجھے ہدیم فارسی کی تعلیم دی بلکہ زرتشتیوں کے مذہب اور ایران کی تاریخ بھی بتائی۔ چنانچہ میں نے دستاویز کو ساری عمر حریز کیا جتنے دن بچا۔ یہ اسی کا تھیل ہے کہ میں نے دستور ہدیم فارسی کے طرز پر لکھی اور مہر نیروز میں عرفی الفاظ سے ہمیز کیا۔ ان ساری تعلیمات کا اتنا گہرا اثر میرے دل و دماغ پر مرتب ہوا کہ میں ایرانیوں کے فطرت پرست (ہیکینی) طرز حیات اور گہرو ترسائی روایات کا دل و جان سے قائل ہو گیا۔

ہرچہ از دنگے پارس بہ دنیا نمود

تا بنالم ہم ازایں جملہ زبانم دادند

بھلا ایسا کیوں نہ ہوتا؟ میں نے ایام جوانی میں جو رنگ رلیاں منائیں شاید و شراب اور شر و فحش کی فضا میں جو دن رات کاٹے وہ سب یہی حکمانا کر کے کہ زندگی کی لذتوں کو آواز دوں:

دم عیش جز رقص بسل نہ ہو

بہ اندازہ خواہش دل نہ ہو

اور یہ بات تو تھیں معلوم ہی ہوگی کہ ایران کا ہدیم مذہبی فلسفہ ہر اوست (Panthicism) کا تھا جس میں خدا کو فطرت سے یا حق کو خلق سے علاحدہ تصور نہ کیا جاتا۔ حق ہا ہی نظریہ یونٹا فورٹ اور اس سے قبل کے یونانی مفکرین کا بھی تھا۔ اس فلسفے سے تو حیدر مطلق کے فلسفے کا سخت مست بعید ہے۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں ہلکا نہیں ہے کہ بلا وجود اس بات کے کہ میں کلمہ لا الہ کا پڑھنے والا، رسالت، مصلحت اور لاسیت کا دل و جان سے ماننے والا تھا، میں تو حیدر مطلق کا نہیں بلکہ فلسفہ وحدت

الوجود (Monoism) یا یونانی زبان میں (Hylozoism) کا کل تھا۔ اس فلسفے کی تفصیل تمہیں آگے بتاؤں گا جب کہ فلسفے سے متعلق کچھ باتیں کروں گا۔ فی الحال تو یہی یاد رکھو

روحِ دلی، جناس و دست و معنوم

نباہ میں عجی و طریقی میں عربی است

چوں کہ میری یہ عجی فطرت اور انہری ملا کی "شک مغزی" سے سیل نہ کھائی، میں نے اسے کوئی الہ کی مذہبی شک نظری اور کٹر ہی سے دور رکھتے ہوئے جسم کی حیثیت کی طرف مائل ہو گیا۔ لیکن اپنی ذات کو جیسا کہ اہل تصوف کا پیشہ ہے ہر قسم کے دینی اور ملی منصب سے پاک رکھا۔ میری نظر میں ہندو، مسلم، عیسائی، زرتشتی، سنی، شیعہ، صوفی سب برابر تھے۔

میرے اس بیان سے یہ نہ سمجھنا کہ میں تصوف پیشہ تھا۔ میری دل چسپی تصوف سے نظرائی تھی نہ کہ عملی:

جاننا ہوں خوابِ طاعت و زہد

پر طبیعتِ اور نہیں آتی

اب اس طبیعت کا حال، سنو۔ میں جوانی میں ہی "طریق و فہر اور عیش و عشرت میں مستک ہو گیا اور اس کام جوتی میں اوپاشوں اور غروایگوں کی ہم نشینی سے بھی پرہیز نہ کیا" اور یہ سلسلہ طواری کے بعد بھی بہت دنوں تک۔ تاہم رہا کیوں کہ میری طواری بہت کم سنی میں ہوتی تھی۔ میں ابھی تیرہ سال کا تھا کہ ایک گیارہ سال کی لڑکی مسعودہ امراؤ بیگم، خواب احمد بخش خاں کی بھتیجی میرے گھر ڈال دی گئی اور مجھے پابہ جواں شہر دہلی میں مقید کیا گیا، لیکن میری آزاد رو فطرت نے اس قید و بند کو قبول نہ کیا۔ وہ ستم پیشہ ڈوسنی جس کا میں نے مرثیہ لکھا ہے:

شرمِ رسوائی سے جا چھٹا نقابِ خاک میں

ختم ہے اُفت کی تہ پر پردہ داری ہائے

دلی ہی کی رہنے والی تھی۔ لیکن دلی میں ایک وہی ستم پیشہ ڈوسنی تو نہ تھی۔ جدا جانے کس کس سے دل نہ لگایا:

ہاجتے ہیں خرمیوں کو آمد

آپ کی صورت تو دیکھا چاہیے

لیکن عشق اسی ایک ستم پیشہ ڈوسنی سے کیا، میرے خسر امین بخش المتخلص بہ معروف دلی ہی میں رہتے، ان کے توسط سے میری ملاقات مولوی فضل حق خیر آبادی سے ہوئی جو کہ ایک جید عالم

تھے۔ ان کی سب سے بڑی طبیعت کو بہت کچھ کام دی۔ میں جس وقت دہلی میں آیا تو انگریزوں کا نظم و نسق وہاں قائم ہو چکا تھا۔ سکہ بنوڑ شاہ اکبر ٹائی پی کے نام پر ڈھلا، لیکن حکومت کمپنی کی چلتی۔ جہاں پہلے طراقت، الملوک تھے اور آئے دن پاؤں پاؤں کی آنکھوں میں سلاخیں پھر میں، اب ہر سے ان دہلی تھا، لیکن اس ایک لفظ سے تم اس زمانے کی تاریخ نہیں سمجھ سکتے ہو تاؤ تھیکہ میں کچھ تفصیل سے نہ جاناؤں۔ اشادویں صدی کے اختتام تک کمپنی صرف تجارت کرنے میں دلچسپی لیتی رہی ہے۔ ہمارے ملک کا سوئی اور ریشمی کپڑا اور کچھ عام اشیاء سمیت دھول پر خرید کر لے جاتی اور یورپ کے ملکوں میں فروخت کرتی، لیکن یہ صورت انیسویں صدی کے اوائل میں نہ رہی کیوں کہ جب ہندوستان کی دولت سے وہاں اشادویں صدی کے اختتام پر صنعتی انقلاب آیا، اور ہماری کارخانے سوئی کپڑوں کے کھینے جس میں مشین اور ہتھ کی طاقت استعمال کی جاتی تو انگلستان نے گھریلو صنعت سے آگے بڑھ کر مشینی صنعت کے دور میں ہم رکھا، اس نئے طریق پیدوار نے وہاں کے تاجروں اور رؤسا کو صنعتی سرمایہ داروں میں تبدیل کر دیا، انگلستان کے سرمایہ داروں کا نقطہ نظر اسی وقت سے ہندوستان کے بارے میں بدلنے لگا، اور وہ آہستہ آہستہ یہاں کے سیاسی معاملات میں دلچسپی لینے لگے، تاکہ اسے اپنی مصنوعات کے لیے ایک بازار میں تبدیل کر سکیں، پہلے انگلستان ہندوستانی پارچہ جات کو درآمد کرتا، اب وہ انیسویں صدی کے اوائل میں بالخصوص ۱۸۱۲ء کے بعد سے اپنے پارچہ جات کو درآمد کرنے لگا۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایک عظیم انقلاب آیا اس کی ترقی سکوس ہو گئی، وہ صنعتی انقلاب کی طرف بڑھنے کے بجائے عاصی ترقی میں تبدیل ہوتا گیا۔ ہر چند جیسے اندوہ شمار سے کوئی دلچسپی نہیں ہے لیکن صرف ترقی ترقی کے لیے یہ بتا رہا ہوں کہ ۱۸۱۳ء سے پہلے ہندوستان میں ولایتی کپڑے کی درآمد دس لاکھ گز سے بھی کم تھی، ان کے پاس تاجی کیا کہ وہ یہاں لاتے، لیکن ۱۸۱۳ء اور ۱۸۳۵ء کے درمیان ولایتی مال کے درآمد کی رفتار اس قدر تیز ہو گئی کہ ۱۸۳۵ء میں ۵ کروڑ دس لاکھ گز سوئی کپڑا درآمد کیا گیا۔ اس سے اب تم یہ اندازہ کر سکتے ہو کہ وہ امن و امان جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے سیاسی اور انتظامی تھا نہ کہ اقتصادی خوشحالی کا۔ اقتصادی اعتبار سے تو ہندوستان روز بروز نیچے گر رہا تھا۔ ہمارے وہ تمام بڑے بڑے شہر جو کسی وقت میں گھریلو صنعتی پیدوار کے مرکز تھے اور دنیا میں اپنا مقابلہ نہ رکھتے اب آہستہ آہستہ ویران ہونے لگے کیوں کہ کمپنی سیاسی اقتدار حاصل کر کے یہاں کی اقتصادیات کو ولایت کی اقتصادیات کی پابند بنا چکی تھی، صلیح اور دستکار روز بروز شہر چھوڑ کر دیہاتوں کی طرف مراجعت کر رہے تھے تاکہ کمپنی ہاتھی پر گز لوقات کر سکیں اس سے ہندوستانی اقتصادیات اور معاشرت میں کاشتکاری کا مسد بڑا پیچیدہ ہی گیا تھا۔ قابل کاشت زمینیں پر اس قدر بوجھ پڑا کہ اس کی پیدوار گھٹ گئی اور کسان آدہ و فریاد کرنے لگے۔ چنانچہ بنگال اور بہار میں کسانوں کے درمیان

انگریزوں کے خلاف کئی بغاوتیں ہوئیں۔ دہائی تحریک نے کسانوں کے درمیان جو انگریز دشمنی کا روپ دھار کر لیا اس کا بھی سبب تھا۔ لیکن چون کہ ایک احمق ایڈمنسٹریٹو سے نیک کام سرانجام پالنے کا نہ تھا اس لیے مجھے اس تحریک سے کوئی دلچسپی پیدا نہ ہو سکی تھی تو یہ ہے کہ شرما میں جڑ مومن خاں مومن کے کوئی بھی اس تحریک سے متاثر نہ ہوا۔ ہر حال یہ دور ہندوستان کو ایک نئے طرز سے لوٹنے کا تھا یہ تاجپور کی لوٹ اور غارت گری کا زمانہ نہ تھا بلکہ صنعتی سرمایہ داروں کے لوٹ کھسوٹ کا زمانہ تھا۔ ایک صنعتی ملک کو زرعی ملک میں تبدیل کر کے کا زمانہ تھا۔ یہ میں سمجھ رہی تھی کہ اس کا اقتباس سنو۔ "میں اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ ہندوستان ایک زرعی ملک ہے، ہندوستان اتنا ہی صنعتی ہے جتنا کہ وہ زرعی ہے اور وہ لوگ جو اسے ایک خالصتاً زرعی ملک میں تبدیل کرنے پر آمادہ ہیں ہندوستان کو مذہب مسلک کی نگاہ سے گرانا چاہتے ہیں۔ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ہندوستان کو کیوں انگلستان کا ایک زرعی ملک بنایا جا رہا ہے، اگر ہم انصاف کو مد نظر رکھیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہندوستان ایک صنعتی ملک ہے، اس کی گونا گوں مصنوعات صدیوں سے مشہور ہیں ان کا مقابلہ دنیا کے کسی بھی ملک کی صنعت نہیں کر سکتی۔ ہندوستان کو ایک زرعی ملک میں تبدیل کرنا بہت بڑی نا انصافی ہے۔" لیکن یہ نا انصافی جو کہ رہی کیوں کہ اقتصادیات کے قوانین انسان کی نیت اور انصاف پروری کے جذبے سے آزاد ہو کر جاری ہیں وجود رکھتے ہیں، اس پر لازم سرمایہ داری کا ایک لازمی نتیجہ ہے، اور جب ہمارا ملک انگلستان کے ایک زرعی ملک میں تبدیل ہو گیا تو وہ سارے کو کوئی آباد کرنے والے انگریز جو ویسٹ انڈیز میں صنعتی علاقوں سے اپنے باغات میں کام لیا کرتے، ہندوستان چلے آئے اور یہاں چائے اور کافی کے باغات لگائے اور ہندوستانیوں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرتے جیسا کہ وہ ویسٹ انڈیز میں صنعتی علاقوں کے ساتھ روا رکھتے، آسام میں ان کے خلاف شورش کا بھی سبب تھا، لیکن یہ سب قصور کا صرف ایک رخ ہے اب اس کا دوسرا رخ دیکھو۔ انگلستان کے صنعتی سرمایہ داروں کی وہی اقتصادی ضرورتیں جو اس ملک کی صنعت کو تباہ کر کے اسے ایک زرعی ملک میں تبدیل کرنا چاہتی تھیں انہیں اس بات پر بھی مجبور کر دی تھیں کہ وہ اپنی مصنوعات کی مستقل درآمد اور یہاں سے خام اشیاء کی برآمد کے لیے یہاں کے قلم و زمین میں دلچسپی لیں، ایک مستحکم اور پائیدار حکومت قائم کر سکیں اور وہی کی مالی پالیسی جس نے خود مختار رجسٹروں کا حکم لیا اسی ضرورت کے تحت وجود میں آئی، اس سے ہندوستان میں ایک سیاسی اور انتظامی انقلاب پیدا ہوا جو اٹھارویں صدی میں منعقد تھا۔ اور جب سیاسی اقدامات کے لیے انہیں اپنی فوجوں کی فصل و حرکت میں آسانیاں ہم پہنچانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو انہوں نے ریل کی پٹریاں پھانسیں، ٹیلی گراف کے کھمبے گاڑے اور ڈاک کا

استقامت درست کیا۔ ان ساری چیزوں سے بالواسطہ ہمیں فائدہ پہنچا۔ ساتھ ہی یہ بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ انگلستان میں بھی اس وقت ہدایت پسند اور روشنی خیالی یا لبرل دو جماعتیں تھیں۔ اگر ہدایت پسند جماعت ہمیں ہر طور سے پس ماندہ رکھنا چاہتی تھی تو روشنی خیالی یا لبرل جماعت جو کہ فرانسیسی انقلاب اور صنعتی انقلاب کے خیالات سے متاثر تھی ہماری فرسودہ معاشرت میں سماوی اصلاحات ہی کرنا چاہتی تھی۔ ہر چند انھوں نے زونداروں کا ایک نیا طبقہ ہماری معاشرت میں بکھڑا کیا جو ان کی شہنشاہیت کے لیے مدتوں کا کام دیتا رہا۔ انھیں نے سستی، دشمنی اور بدودہ روشنی کی ایسی کمزور رسوں کو فروغ بھی کیا اور جب انھوں نے یہ دیکھا کہ بنگال کے بابوؤں (گھڑکوں) میں انگریزی تعلیم کے حاصل کرنے سے ایک نیا شعور پیدا ہو رہا ہے جو مغربی تہذیب کی حمایت میں مددگار ہو سکتا ہے تو انھوں نے پریس کی آزادی دی اور فارسی زبان کو بنگال، بنگلہ اور اردو کو سرکاری زبان بنایا، پریس کی آزادی، انگریزی تعلیم کا رواج اور پھر لیٹو پریس کی لگیاؤں ان ساری چیزوں نے مل کر ایک ایسی ذہنی فضا قائم کر دی جسے روشنی خیالی کے نائنے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے آزاد خیال مورخین نے ۱۸۳۳ء سے لے کر ۱۸۴۷ء تک کے زمانے کو روشنی خیالی کا جو زمانہ بتایا ہے وہ صحیح ہے۔ اس زمانے میں گلکت، آگرہ، لکھنؤ، کانپور اور دہلی علم و ادب اور روشنی خیالی کے اچھے حامی مراکز بن گئے۔ حالی نے حکیم محمود خاں کے مرتبے میں دہلی کے انھیں اچھے دنوں کو یاد کیا ہے۔ اور اکثر اہل قلم نے جو میری ذات سے متعلق کتابیں لکھی ہیں ان میں صرف حکیم محمود خاں، مفتی صدر الدین آزاد، مولوی فضل حق اور نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ ہی کے اثرات کو میری ذہنی تربیت میں ڈھونڈ سکتا ہے، اس میں شبہ نہیں ان میں سے ہر ایک علم دوست اور ادب نواز تھا اور ان کے مدافعی سخن نے میرے کلام پر جو کیا ہے، لیکن غالب نے اپنے خیال اور عقائد میں ان سے بہت ہی کم انکسار کیا ہے مثلاً۔ غالب کی آزاد خیالی میں بنگال کی روشنی خیالی اور دہلی کلچ کی کمیٹی کی ہوتی آزاد خیالی کو بالواسطہ زیادہ مدد مل رہا ہے۔ دہلی کلچ میں جو مغربی علوم اور سائنس کی تعلیم دی جاتی اس کا بالواسطہ اثر سارے شہر پر پڑ رہا تھا، اسی کے ساتھ بنگال کی روشنی خیالی، راجہ رام سوہی رائے کی تعلیمات بھی عام طور سے ہندوستانیوں کو متاثر کر رہی تھیں، میرا دلغہ اسی بنگال کی روشنی خیالی اور دہلی کلچ کی روشنی خیالی کی تحریک کا ایک جزو تھا۔ ہندوستان میں اس وقت دہلی ایک ایسا مرکز بن گیا تھا جہاں مغربی اور مشرقی علوم کے دھارے آکر مل رہے تھے۔ اگر ایک طرف شاہ عبدالعزیز اور سید احمد بریلوی حدیث و فقہ کی ترویج کے کام پر لگے ہوئے تھے تو دوسری طرف دہلی کلچ کے سائنس اور ریاضیات کے استاد نئے علوم کا انجمن سوسائٹی میں دے رہے تھے۔ برٹلیکس کا علم بنیت کو پرنیکس کے انکشافات کے سامنے بے معنی ہو چکا تھا۔ سر سید نے جو ایک رسالہ "حول مبین دلائل حرکت زمین" ۱۸۶۴ء میں شائع کیا تھا وہ کو پرنیکس

اور گلیلیو کے انکشافات کی مخالفت میں تھا۔ ان کے خیالات تو اقلیتان جانے کے بعد یہ سہہ ہیں۔
 ورنہ اس سے پہلے تو بہت سے امور میں وہ نیم دانہ تھے البتہ وہابیت کا بھی خاص اثر تھا وہ نیم غلطی
 تھے۔ یہ جو مسلمانوں کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ وہ انگریزی تعلیم سے بھاگتے تھے صحیح نہیں
 ہے، اس وقت کے مسلمان عیسائی مبلغین کی اس پالیسی کے خلاف تھے کہ طلبہ کو مشینری اسکولوں
 میں جبری طور سے پائیل کی تعلیم دی جائے۔ چنانچہ جب وہابی تحریک نے زور پکڑا تو انگریزوں کی
 ہر چیز سے مقاطعہ کرنے ہی کو مذہبی فریضہ تصور کیا جانے لگا اس سے کچھ لوگ لہجہ متاثر ہوئے تھے
 اور وہ انگریزی زبان سیکھنا پسند نہ کرتے تھے۔ اس ایک تہ کی بنیاد پر جس میں عقول کی مصیبت
 زیادہ کام کر رہی تھی یہ نہیں سمجھا جاسکتا ہے کہ مسلمان بالعموم انگریزی تعلیم سے گریزاں تھے، اس کا
 قصہ ذرا مختلف ہے۔ انگریزوں کی پالیسی شروع نہانے سے لے کر ۱۸۵۰ء تک یہ رہی ہے کہ
 ہندوؤں کو ابھارا جائے اور مسلمانوں کو دبایا جائے۔ چنانچہ اسی پالیسی پر گامزن ہوتے ہوئے وہ خود
 ہی مسلمان لڑکوں کو اسکول میں بست حکم داخل کرتے۔ اور جب وہابی تحریک کے بعد عیسائی مبلغین
 اور مولویوں کے درمیان مذہبی مباحثہ چمک گیا تو اس مصیبت نے اور بھی زور پکڑ لیا۔ لیکن ان
 کوتاہیوں کے باوجود اس نہانے کے تعلیم یافتہ مسلمان علم دوست اور باخبر تھے جیسا کہ انگریز
 مورخین بھی اعتراف کرتے ہیں، وہ لوگ جو فلسفہ اور منطق جانتے وہ اطلالوں اور لسطو سے لے کر
 بوطلی سینا تک کے خیالات پر خاکہ کرتے، مجھے بھی مقالات سے کافی دلچسپی تھی، چنانچہ میں نے
 دوسروں کو بھی یہی مشورہ دیا کہ اگر آدمی بننا چاہتا ہے تو فلسفہ اور منطق پڑھ لے اور حدیث پڑھ کر
 کیا کرے گا۔ چنانچہ میں ساری عمر مقالات ہی کا مطالعہ کرتا رہا اور حدیث اور مسائل ابن و آبن
 سے ملحق نہ رہا۔ شیخ محمد اکرام آف سی ایس جو اپنی کتابوں میں مصلحت اندیش ہیں نہ کہ منصف
 انہوں نے تو مجھے فلسفے سے ایسا عار کیا ہے گویا میری شاعری میں اس کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی۔
 یہ سراسر ناانصافی ہے اگر کسی کو میری آزاد خیالی پسند نہیں ہے، اسے دہریت معلوم ہوتی ہے
 تو بہتر یہی ہے کہ مجھ پر قلم ہی نہ اٹھائے۔ یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ وہ میرے خیالات پر پردہ
 ڈالے۔ کچھ ایسا ہی سلوک میرے ساتھ حالی نے بھی اپنی سلیم الطبعی اور بے لوثی میں کیا ہے۔ وہ بھی
 میری آزاد خیالی کو میری طراوت شہر اساتے ہیں۔ یہ ابھی سقم طرحی ہے۔ ہر حال کئے کا مقصد یہ
 ہے کہ میری آزاد خیالی، میرا انگلیک نہانے کی عام روش سے ہٹ کر نہ تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ
 ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے میں یہ آزاد خیالی بہ نسبت مسلمانوں کے زیادہ تھی اس کا سبب یہ تھا کہ
 مسلمان اپنے قدیم علوم سے بہ نسبت ہندوؤں کے برہمنانے داخلیت زیادہ وابستہ تھے۔ اور یہ آزاد
 خیالی مغربی علوم کے ذریعے ہندوستان میں پیدا ہوئی تھی۔ سرسید کی جو خدمات تعلیم کے میدان میں
 ہیں وہ ۱۸۵۰ء کے بعد کے نہانے کی ہیں جب کہ غالب زندہ نہ رہا۔ ورنہ میں تو اسی سید احمد کو

جاننا ہوں جنہوں نے رسالہ ”راہِ سنت و بروز بہ صحت“ اور رسالہ ”محولِ مشکینہ ورا بطلِ حرکت“ لکھا ہے، ۱۸۳۷ء کی بات ہے جب کہ سید احمد نے ابراہیم کی کتاب آئینِ اکبری کی تصحیح و اصلاح کا بیڑا اٹھایا تو مجھ سے اس بات کے متعلق جوئے کہ میں اس پر ایک تحریض لکھ دوں۔ مطلق خدمت کے نقطہ نظر سے ان کا یہ ایک مستحسن فعل تھا لیکن میرا ردِ عمل ان کی اس کارگزاری سے متعلق کچھ اس قسم کا تھا گویا وہ آئینِ اکبری کو سامنے لاکر انگلستان کے آئین اور جمہوریت کو کھم و قیج ثابت کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ میں نے جو تحریض ایک مثنوی کی شکل میں لکھی اس میں مردہ پروری کی تنقید کی۔ اس میں میری کچھ کھم نظری کو بھی دخل تھا، سید احمد مجھ سے اس بات پر تقریباً دس سال تک خفا رہے اور اس تحریض کو اپنی کتاب میں شامل کرنا مناسب نہ سمجھا میں نے اس مثنوی میں جہن باقول پر زور دیا ہے وہ یہ ہیں کہ انگلستان کا آئین مطیعِ دور کے مطلق العنان حکومت کے احکام و لوازم کے مجموعے سے بہتر ہے۔ انگلستان نے جو نئی چیزیں ایجاد کی ہیں اس سے ایک نئے آدم کے پیدا ہونے کی دلیل ملتی ہے۔ اس کی حکمرانی، آب و آتش، خاک و باد، ان چاروں عناصر پر ہے، ساتس اور حکمت سے روگردانی کر کے فتنہ اور حدیث کی طرف جانا اور اس نئے آدم کے وجود سے انکار کرنا اپنے کو تاجِ طغیوں کا عظام بنانے رکھنے کے برابر ہے، اسی مفہوم کو ”مردہ پروریوں مبارک“ کا رخیست محمد کر میں نے ظاہر کیا، اب تم اس مثنوی کے چند اشعار سنو اور غالب کی ”دورِ اندیشی“ اور وقت شناسی کی داد دو۔

صاحبانِ انگلستان را مگر
 شیوہ و اندازِ اطفال را مگر
 تاجِ اینا پدپہ آورده اند
 آنچہ برگز کس ندرده آورده اند
 زنی ہنر مندال ہنر پیشی گرفت
 سنی بدیشینیاں پیشی گرفت
 حق ای قومست آئین داشتن
 کس نیارد ملک یہ زنی داشتن
 دلو و دانش را ہم پیوستہ اند
 ہند را صد گو نہ آئین ہند اند

ایچے کزنک بیروں آورد
 ایی ہنرمندان زغن چوں آورد
 نام ہنوں خواندہ اندانیان بر آب
 دور کشتی راہی راند در آب
 کہ دغان کشتی بہ ہنوں ی برد
 کہ دغان گردوں بہ ہنوں ی برد
 ظنک گردوں بگرداند دغان
 نرہ گاؤ و اسپ راند دغان
 از دغان زورق بہ رختار آرد
 بان و موج، ایی ہر دو بیکار آرد
 لغہ ہا بے زخمہ ہا از ساز آورد
 حرف چوں طائر بہ پرواز آورد
 ایی نمی شننی کہ ایی دانان گود
 در قوم، آرنہ حرف از صد کردہ
 می زند آتش بہ باد اندر ہی
 می درخشہ باد چوں انگر ہی
 رو بہ لندن کاندراں رخشندہ بارخ
 شہر روشنی گشتہ در شب بے چراغ

مردہ پھردن سہارک کارنخت
 خود بگو کان نیز جز گفتار نخت
 غالب آہینی خموشی دل کش ست
 گرچہ خوش گفتن گفتن ہم خوش ست

اب تم جو یہ سمجھو گے کہ میں نے تو صرف ان کے صنعتی انقلاب کی طرف توجہ دلائی ہے اور ان کی ٹوٹ کھوٹ اور عمارت گری کی طرف زیادہ دھیان نہیں دلا یا ہے تو اس کے بارے میں یہ سنو۔ جب ۷۵ء میں آرتھو کی جنگ چھڑی، کالے گورے باہم دست و گرباں ہونے لگے تو میری بھی رگ حریت کسی قدر جاگی تھی اور اگر ایسا نہ ہوا ہوتا تو یہ سبب تعلق تھا، میری پیشین گوئی کی جاتی لیکن اس چیز کو میں نے ایسا چھپایا کہ اس پر ابھی تک پردہ پڑا ہوا ہے۔ اگر ایک طرف یہ گمان ہے کہ بلادر شاہ غلڑ کا سکہ میں نے لکھا تو دوسری طرف میں نے اپنی مصیبتوں کے رد عمل میں تھا مسئلہ کو ”تھم ہمایا رک“ بھی لکھا ہے پس یوں سمجھو کہ میرا مسلک انسان دوستی کا تھا۔ میں اس مسئلہ کو تو دیکھ پایا تھا جبکہ انسان اپنے تمام خصوصیات ذہنی اور فنی کو مٹا کر ایک انجمن میں تبدیل ہو جائے گا:

ہم سوچنا ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم

ملیں جب مٹ گئیں اجزائے ایساں جو گئیں

لیکن اس منزل تک پہنچنے میں جنگ و جدال کے طریق کار کا قائل نہ تھا، سنو میری ایک راہی اگر تم کسی طرح جنت موعود میں حور و عقداں کی طمع میں گرفتار نہیں ہوا

یارب یہ جہانیاں دلوں میں خرم رہو

دو دعویٰ جنتِ اہستی باہم رہو

خداو پسرنداشت باطن از دست

آں مسکین آدم بہ بنی آدم رہو

خدا گواہ ہے میں نے فریاد کے قتل کے متعلق نواب شمس الدین کی چٹلی نہ کھائی یہ سراسر ہٹالہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ میری طبیعت میں بھنبھوٹ تھی اور میں مخالفت کی تاب ڈرا کم ہی لاتا تھا پھر بھی اپنے پر قابو رکھتا، یادوں نے میری شاعری کا کیا کیا مذاق نہ لڑایا۔ اگر میری طبیعت میں سلامت روی اور بردباری نہ ہوتی تو میں اپنی شاعری کی اصلاح کیوں کر کرتا چالیس سال کی عمر تک کا سارا شعر یہ سہا یہ مسترد کر دیا، صرف چند ایک غزلیں رہنے دیں رہ گئیں یہ بات کہ میں دربار سے اکرام و انعام کی توقع زیادہ رکھتا، انگریز گورنروں کے قصائد لکھا کرتا، شہرت اور جاہ و منصب کے لیے عرضیاں گزارتا رہتا، سو اس کا سبب میرا ماحول اور وہ طبقہ تھا، جو ریاست کھوکھو کے انگریزوں کا ولید خواہ بن چکا تھا۔ غالب کی سٹنگی اسی طبقے کی سٹنگی تھی۔ خواہ اس باب میں تم میرے خطوط لاف یا قصائد۔ میں اپنے زمانے کے مرسوم یا گیردار طبقے سے تعلق رکھتا، اسی کی وضع داریاں اور طرز زندگی

صوبہ تھی۔ نہانے نے ہر چند سمجھایا کہ غالب میرے پاس اب بجز ظاہری اور کیا ہے لیکن میں اسے سمجھ نہ پایا کہ میں میرزا عبداللہ کا بیٹا، میرزا نصر اللہ بیگ کا بھتیجا، میرزا غلام حسین عمید الی کا لودا اور لودا اب الٹی بخش والی لودا ہو گئے بنائی کا دانا تھا۔ پھر بھی جب کہیں کوئی ایسا وقت آیا ہے جب کہ عزت نفس اور ذریعہ معاش کے درمیان جنگ ہوتی ہے تو میں نے عزت نفس ہی کا ساتھ دیا ہے۔

بندگی میں بھی وہ آزاد و خود ہیں جن کے ہم

اٹنے پھر آنے پر کہیں اگر دانا نہ ہوا

چنانچہ میں نے قصائد میں بھی اس بات کا خیال رکھا ہے کہ بات اس طرح مکمل کہ عرض دعا مکمل جاتے اور میں سبک بھی نہ ہر سکوں۔ لیکن اس وضع احتیاط کے باوجود جب میں اپنی زندگی کی سرگزشت پر کبھی نگاہ ڈالتا ہوں تو اسی نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ غالب مجھے جس قدر خود ہیں و خود آرا ہونا چاہیے تھا، جس حد تک مجھے عزت نفس کا خیال رکھنا چاہیے تھا اور جس حد تک صبر و رضا اور توکل کو روا دہنی چاہیے تھی اتنا تو نے نہیں کیا۔ مدد سے کی پوری باتیں کی باز پائی، خلعت کی نقاشا اور وظائف کے حصول میں تو نے کیا کچھ نہ کیا،

سر از منتِ ناکساں زیرِ خاک

لب از خاکدوسِ کساں ہاک ہاک

ہر گیتی نامِ بے لودا داشتی

دلہ را اسیرِ ہوا داشتی

بدنِ عمرِ ناموشِ کہ من داشتی

ز حال، عذرِ در پیرِ ہی، داشتی

اس آخری مصرعے پر غالب کی آنکھیں ڈبڈبائیں، اس خوف سے کہ کہیں وہ اپنی روح نکلتے کو لیے جو عذر و پیر ہی ہے پرواز نہ کر جائیں اور میں ان کی مساوت دید سے محروم نہ رہ جاؤں، انھیں سہارا دیتے ہوئے کہا آپ کے جد و سدا کے ان اراغوں کی بھی تو دلو دہنی چاہیے جو ان اشعار میں ہیں:

نہ بخندہ شاہی کہ ہارم وہ

ہر ہار نہ دہلی ہارم وہ

کہ جہاں پہل راتنا براگلیز سے
رزش بدگدایاں فرو ریز سے

یا پھر جو اس خط میں ہے "تھنڈی و آنڈوکی، لٹاؤ و کرم کے جو دائمی سیر سے عالق نے مجھ میں ہر
ویسے ہیں بھر ہزار ایک طور میں نہ آئے۔ نہ وہ طاقت جسمانی کہ ایک لاش پا تو میں لوں۔۔۔ نہ وہ
وساگہ ایک عالم کا سیریاں ہی جوں۔ اگر تمام عالم میں نہ ہو سکے نہ سہی، جس شہر میں رہوں اسی شہر
میں تو میں تو بھوکا نہ نظر نہ آؤں، وہ جو کسی کو بھیک مانگتے دیکھ نہ سکے اور خود در بدر بھیک مانگے وہ
میں پہل۔"

سیرا خیال ہے کہ لٹاؤ و کرم کی یہ آرزو آپ کی زندگی میں ضرر مندہ معنی نہ رہی، جس شقت
اور صہرائی سے آپ نے یہ سب کی خیر گیری کی، عارف کے بھوں کو پاؤ، جشن بند ہونے کے بعد
ہی نوکریں کو برطرف نہ کیا، وہ سب اس کی گواہی دیتے ہیں کہ غالب نے بعد وسائل ان آرزوؤں
کو عملی جامہ پہنایا۔ سیر سے اس جملے سے ان کی ہزیمت خود کی کچھ دور ہوتی ہوئی نظر آتی تو میں
لے ان کی فوج ان کے کھم کی طرف موڑ دی۔ آخر اس کا کیا سبب ہے کہ آپ غزل کے بارے
میں تو یہ کہتے ہیں:

غزل گر ملل آرد اہسانہ گوئی
کسی داستانے ظاہانہ گوئی

لیکن جب غزل کہتے ہیں تو اس میں زندگی کا لٹاؤ آرد قصہ اسیا نہیں ابھرتا جتنا کہ المرد کی اور دل
گر لٹکی کا، اس المرد کی کا تعلق آپ کی نئی زندگی سے ہے یا اس میں ناسانے کے دکھ درد سے یا
وہ توں ہی سے اس کا رشتہ ہے۔ غالب نے ہر سے توقع کیا پھر بولے۔ یہ سمجنا تو مشکل ہے کہ
مجھے سلطوت ویرنہ کے اٹھنے کا کوئی احساس نہیں نہ تھا۔ موت خواہ طبعی ہی کیوں نہ ہو احساسِ زبیاں
کو نہیں کھوتی ہے، میری حالت کچھ ایسی ہی تھی، سلطوت ویرنہ کے اٹھنے کا غم تو نہ تھا لیکن احساسِ
زبیاں ضرور تھا اور وہ ناسانہ انداز جو میری اس غزل میں آگیا ہے اسی کا عکس ہے:

اے تازہ واردا لیلِ بساطِ سہاگے دل
زندہ گر تھیں ہوئی ناؤ نوش ہے
دیکھو مجھے جو دیدہ صبرت لاء ہو
میری سوز جو گوش نصیحت نیش ہے

ساقی بہ جود دشمنی ایمان و آغوش
 مطلب بہ نقد رہبری شکستیں و جوش ہے
 یا شب کو دیکھتے تھے کہ ہر گوشہ بساط
 دامنِ باطلان، و کفِ گل فروش ہے
 لعلِ خرامِ ساقی، و فدیِ صدائے جنگ
 یہ جنتِ گاہ وہ فردوسِ گوش ہے
 یا صہوم جو دیکھے آکر تو دم میں
 نے وہ سرود و سوز نہ جوش و خروش ہے

غزل کی زبان رمز و کنایہ کی ہوتی ہے، اس رمز و کنایہ میں اس کا جیسے مثل ہے کہ کھل
 میری ذات ختم ہوتی ہے اور کھل سے ٹکس طیر کی دنیا طرح ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ صحیح ہے کہ
 ابتدائی اشعار کا ناصحانہ انداز اس کی غلامی کرتا ہے کہ اس میں غالب سے زیادہ غالب کا ماحول ہے
 لیکن کون اسے بتا سکتا ہے کہ ان میں غالب نہیں ہے، ہر حال اسے یاد رکھو کہ فلسطین اشعار کو چھوڑ
 کر میری غزلوں میں ایسا بہت کم ہے جہاں غالب کا اپنا ذاتی تجربہ نہ ہو۔ میں ہی اپنے اشعار کی دنیا کا
 مرکز ہوں۔ لیکن وہ "میں" (Depersonalized) بھی ہے بغیر اس جوہر کے شاعری عالم گیر
 خصوصیت کی حامل نہیں ہوتی ہے۔ یہاں لفظ "میں" اہم ہے، میں اپنی ذات سے ہے تعلق ایک
 مخصوص مد ہی تک پیدا کر سکتا ہوں۔ وہ گئی یہ بات کہ افسردگی زیادہ تھی اور نشاط بہت ہی کم۔ اور وہ نشاط
 اٹھس ہے، اس وقت تو ہر طبقے کی زندگی میں افسردگی زیادہ تھی اور نشاط بہت ہی کم۔ اور وہ نشاط
 جو میرے صفحے میں آیا وہ تو فوراً نہ جام تھا۔ اب تم اسے خود پیش بینی یا ترکیب سمجھو یا اعتراضات یا
 کسی اور خطرناک لفظ سے یاد کرو، حقیقی شاعری ہمیشہ اپنے قربات کے مرکز کے گرد گھومتی ہے۔
 ان کا دائرہ بڑھتا اور پھیلتا ہے لیکن وہ اپنے مرکز کو نہیں چھوڑتی ہے۔ بالآخر آرٹ کی بنیاد
 صورتات ہی پر تو ہے، یہ کیوں کر ممکن ہے کہ شاعر کے صورتات کو دخل نہ ہو وہ کئی شعور کی بات
 سہوہ اس وقت اتنا ترقی یافتہ نہ تھا، اس اند میرے سے نکلنے کی کوئی راہ نہ تھی، میری نفسانی
 کشمکش میں اس قسم کا تصادم ذرا کم تھا کہ اپنی شخصیت مکمل کرنے کے لیے سماجی انتقام کی
 ضرورت ہے۔ نفسانی تصادم اکثر و بیشتر اس عنوان کا ہوتا

جہاں از گل و لاله بد بو و رنگ
 من و جود و دامن زبہ سنگ

دم جیش جز رقصِ بسل نہ بود
بہ اندازہ خواہشِ دل نہ بود

یا پھر رشتہ میں سنو

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم لگے
بست لگے مرے ارمان لیکن پھر بھی کسم لگے

اور میں نے اس کشمکش میں طاعری طاقت کا ہاتھ تو دیکھا لیکن اس کی زیادہ وضاحت نہ کر سکا۔ مجھے یہ تو معلوم تھا کہ زمانہ بدھارتنا ہے، اس کی رفتار کو کلام نہیں، مطلقیت کو قیام نہیں۔ لیکن ان تبدیلیوں کا اصل راز کیا ہے؟ اس کا زیادہ علم نہ تھا۔ اپنی طاعری کے ابتدائی دور میں کچھ صوفیوں کی طرح سوچتا:

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
بد تو سے آفتاب کے ذرے میں جاں ہے

اس فلسفے کو آگے سبھاؤں کا کافی امثال تو یہ سمجھا ہے کہ جس قسم کا علم تمہیں کائنات کی حرکت کا ہے وہ بوجھے نہ تھا۔ کائنات کی ہر شے کو متحرک میں اسی کی ذات سے سوچتا اور چوں کہ تخلیق عالم اور تخلیق انسان سب اس کی اپنی خود نمائی کا نتیجہ ہے۔ ع:

ہم کہاں جوئے اگر حسن نہ ہوتا خود ہیں

اس لیے جو کرائی بھی مجھ پر گزرتی اس میں اسی کا ہاتھ دیکھتا:

ہیں آج کیوں دلیل جو کل تک پسند نہ تھی

گستاخی فرشتہ بہاری جناب میں

موسوی ضربت میں جو طوطی کے عہد میں وجود میں آئی۔ انسان اور خدا کے رشتے، آکا اور بندے کے تھے۔ لیکن اہل تصوف کے نزدیک یہ رشتہ عاشق اور مشوق کا رہا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں۔ چنانچہ اہل تصوف صرف نیاز ہی نہیں کرتے بلکہ اُس سے ناز ہی اُٹھاتے ہیں۔ ہم جو طنز کرتے ہیں اس کی ذات سے متعلق اس میں اسی رشتے کو سامنے رکھتے ہیں:

کیا وہ ضرور کی طرائف تھی

بندگی میں مرا ہوا نہ ہوا

چنانچہ میری طاعری میں زند و اکتا، طوفِ عقیق اور صود و قصود کا ذکر نہیں ہے، اس میں

میرے ایمان اور عمل کے تضاد کو دخل نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل طریقہ کا بوجہ سجادتِ مہدی خیال ہے، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، منصوران میں سے کوئی بھی سرزادِ جزا اور جنت و دوزخ کا قائل نہ تھا، وہ جنت و دوزخ کی تعمیرِ احوال سے کرتے نہ کہ مقلات سے۔ اس پر اصرار کہ وہ بھی طبیعت کا جس سے متاثر ہو کر سنائی جیسا بزرگ کہتا ہے۔

حرام کو خدا بادہ راہ چو عرب

رخشک مغربی در بادہ بے ادب گشتند

ہلم سرزد کہ بنالہ ز عرب کہ ہلم

رخشک مغربی اعراب خشک لب گشتند

اسی بھی طبیعت کا سہارا لے کر میں نے بھی کچھ اشارہ کئے ہیں:

دُرخ پیشہ مسکین چہ داند ترا

چہ آراہشی نامہ خواند ترا

رضا جوئے میں شو کہ ساغر کشم

گرم نیل و جیوں دیں در کشم

اور پھر اس انداز سے دوزخ اور جنت کو واپس کیا ہے:

چو آں نامرادی بیاد آردم

بفروغ ہم دل نیا سایدم

دلے را کہ کھتر گلکیدہ چہ باغ

در آتش چہ سودی بو زندہ داغ

صدی خودم گر - شراب طود

کا زہرہ صبح و جام بخود

دران پاک میانہ بے خروش

چہ گنہائی شودش باؤ نوش

سب مستی ابد ہمارا کھا
 خزاں چوں بنا شد بہاراں کھا
 اگر خود در دل خیالش کہ ہے
 غم ہر و فوقی وصالش کہ ہے
 ہے منت دہد ناشناسا نگار
 ہے لذت دہد وصلی بے انتظار
 گریزو دم ہوسہ ویش کھا
 فریبہ ہے سو گندہ ویش کھا
 نظر بازی و فوقی ویدار کو
 بفرودس روئی بدیوار کو
 ہر جرم کز روئے دفتر رسد
 دمن حسرتے در برابر رسد
 انزائی کایں دلوری چوں بود
 کہ از جرم من حسرت افزوں بود

یہاں غالب "زندنا پارسا" "شاہد باز" اور "گیر مسلمان" سب ہی کہہ ہے، تمہیں بتاؤ کیا
 یہ سب میں اس لیے کہتا کہ میں ایک حیوانِ قرین تھا، جیسا کہ مولوی حالی نے لکھا ہے یا اس لیے
 کہ مجھے وہ سودا پسند نہ تھا جس پر عرب تہاد ہو گئے تھے۔

دیتے ہیں جنت حیات و ہر کے بدلے
 لطف ہے اندازہٴ سحر نہیں ہے

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریاقی
 ہاداشی عمل کی طبع عام بہت ہے

کچ تو یہ ہے کہ معاویہ اس کا پوچھیں کہ اسید اہو۔ ہم تو دیوانہ لڑی سے اس کے ساتھ ہیں۔ ج: ہم اس کے

ہیں ہمارا پرچم کیا

میں و توکہ جام پیدا نیم
رقبائے مشور یکجا نیم

لفظ وحدت الوجود اسی کو کہتے ہیں۔ یہ کائنات ایک ایکائی سے جھلی ہے، نہ کہ عدم محض سے وجود میں آئی ہے، یہ کائنات اس کی ذات احدیت یعنی حقیقت کا خارجی اظہار ہے جیسا کہ جہاں نے لوریج میں لکھا ہے۔ صوفیوں نے یہ فلفط یونانیوں اور ایرانیوں سے مستعار لیا، گو ایسا نہیں ہے کہ قرآنی مجید سے اس کا استنباط نہیں۔ اس قلمیے میں حق خلق کے ساتھ ہے اور جہاں کہ خلق خارجاً سے نہ آیا، اس لیے دونوں کے درمیان تھم و جاخر ہے معنی ہے۔ لیکن جہاں کہ علمائے سوافاظ قوانین حکمرانی اس کے خلاف تھے، کیوں کہ اس میں حق اور خلق کا رشتہ حاکم و محکوم، خالق و مخلوق اکا اور بندے کا نہیں رہتا بلکہ اس کے برعکس انسان مشیت خداوندی میں شریک ہو جاتا ہے اور اس طرح شریک کے بدلے کا بھی مستحق ہو جاتا ہے صوفیوں کو ان کے ایسے ہی خیالات پر سردار ٹھکینا کیا اور ایک وقت ان پر ایسا آیا کہ اگر وہ خاموش نہ رہتے تو ان کا صفایا ہو چکنا:

حارفاں کہ جام حق نوشیدہ اند
راز با والہ و پوشیدہ اند
ہر کرا اسرار حق آشودہ
نہر کوئد و دہانش سوختہ

ہر بھی وہی وہی یہ بات بھی کہ گئے:

دندے دیکھی و ریدہ ی گفت در بیانی
صوفی خدا نہ داند او نیست آفریدہ

یہاں لفظ "آفریدہ" پر زور ہے نہ کہ خدا پر کیوں کہ صوفی تو بغیر خدا کے رہ ہی نہیں سکتا ہے۔ ہر حال یہ اسی جبر و کشور کا رد عمل تاجرو صوفیوں کے ساتھ ہوا رکھا گیا تھا کہ منصور یا حسین فارسی کی شہادت کے بعد صوفیوں نے تصوف کو قرآنی مجید اور احادیث کے رنگ میں رنگا اور ان میں سے بعض نے اسے شریعت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ انہیں تلویحات کی بنا پر صوفیوں کے درمیان مختلف مکاتب اور نظام قائم ہوئے، اس کام کو سرانجام دینے میں ابو القاسم قشیری رسالہ "قشیری ابو طالب نخعی (طلب القلوب)، ابو نصر سمرقانی، جوہری اور غزالی کی اہم خدمات ہیں۔ ہر اوست کی جگہ ہر اوست، وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود اور اس قسم کی دوسری

اختراعات کی گئیں اور جب اس سے بھی حق اور خلق کے درمیان انفصال قائم نہ ہو سکا تو حق کو موجود اور خلق کو لاجوجود ٹھہرایا گیا۔ حق کو آفتاب اور خلق کو ٹکڑی آفتاب یعنی حق کو حقیقی اور خلق کو طیر حقیقی ٹھہرایا گیا۔

شیخ فرید الدین عطار فرماتے ہیں:

عرشِ عالم جز طلسمِ پیش نیست
لوت پس اری جلد اسے پیش نیست
طیر تو ہرچہ بہت سراب و نمائش است
کایں جانہ اندک است نہ بسیار آمدہ
اینا حلال کفر بود اتقاد ہم
کایں وعدے است لیک بہ نکرار آمدہ

یہ غلط بھی کوئی نیا نہ تھا، یونانیوں اور ہندوؤں کے درمیان ہدم سے رائج تھا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ عدم محض سے کوئی شے وجود میں آسکتی ہے کہ نہیں وحدت الوجودیوں کا خیال ہے کہ نہیں۔ اس کے لیے وہ عدم انتہائی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اس سے یہ گمان گزرتا کہ شاید وہ بھی مانند یونانیوں کے بازوے کو بھی اتنا ہی ہدم تصور کرتے ہیں جتنا کہ حق کو۔ چنانچہ طحا کا ایک طہر اسے یونانیوں کا غلط بتاتے اس لیے وحدت الوجودیوں کے دو بنیادی مکاتیب ہیں گئے ایک وہ جو حق کے ساتھ خلق کو بھی حقیقی جانتا اور بیوے (طیر مثیل آدم) کو اپنی جانتے اور دوسرا وہ جو حق کو حقیقی اور خلق کو طیر حقیقی جانتا۔ گو دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ حق خلق کے ساتھ خلق ہے، متحد ہے، اور نہ بصورت دیگر بیوا کہ بعض بعض طحا کا تصور ہے طہر خلق کا پایا جانا لاری ہے۔ ہر حال دونوں مکاتیب میں سے آخر اند کہ کا تصادم طحا سے لہجہ گم ہا کیوں کہ خلق کو طیر حقیقی بتا کر وہ نتیجہ کو کمزور کر کے اور تنزیہ پر زور دیتے یعنی اناتالمن کو کمزور کر کے اور بوالمن پر زور دیتے اور اس طرح طحا کے تراشے ہوئے اعتراض طہر کی جلی نکا وہ جواب دیتے اور انہیں مطمئن کرتے۔ غالب جو کھڑ لاد کا پڑھنے والا تھا اور باطن میں لاجوجود بالا اللہ کو ماننا آخر اند کہ بتلویں وحدت الوجودی کو صحیح جانتا

ہاں کسانید مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی کے مت لرب میں آجانیو اس
عالم تمام عقدہ دام خیال ہے

لیکن غالب ہیں کہ حاضر بھی تھا اس لیے اس کے مشاہدے میں عالم عقدہ دام خیال نظر نہ
آتا۔ چنانچہ اس نے اپنے اس فلسفے پر اقرار تک بھی کیا ہے اور بصورت استفہام عالم کے اثبات کا
ادما بھی کیا ہے۔

لاوجود الّاظہ

جب کہ تہہ بن کوئی نہیں موجود
ہم یہ ہمارے خدا کیا ہے؟
یہ پری ہرہ لوگ کیسے ہیں
غمرہ و حشر و ادا کیا ہے
کلکلی رُلتِ غمیری کیوں ہے
گیجِ چشمِ سرس ما کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
اے کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

اس میں شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی صورت ظہیر پندہ ہے، لیکن اس سے ان کا وجود
ظہیر حقیقی نہیں ہوتا ہے، اگر وجودِ مرموزِ خود پر مشتمل نہ ہو تو ہمیں وجودِ مرموز کا علم نہیں ہو سکتا
ہے۔ ع

ہے مشتمل نمودِ خود پر وجودِ مرموز

نمودِ خود حق کا ایک تخلیقی طریق کار ہے جس کو کوئی ثبات نہیں۔ واجب الوجود یعنی حق بہم خوب
سے خوب تر کے تخلیقی عمل میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو میں نے یوں بیان کیا ہے:۔
آرامشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز

ہیشِ نظر ہے آئندہ دائم نقاب میں

اور اس کا وہ آئندہ عالم ہے جس کا وہ عین ہے، اس عینِ عالم کو ہم اس کے عالم یعنی آئینے ہی میں
جان سکتے ہیں جو خارج سے وجود میں نہیں آیا ہے بلکہ اس کا ایک خارجی اقرار ہے، اگر عین، عالم کی

داخل حقیقت ہے تو عالم، میں کا جاری اظہار ہے اسی چیز کو سامنے رکھ کر میں نے یہ شعر کہا ہے:

لطافت بے کافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

جس رنگار ہے آئینہ باد بہاری کا

ایک ہی اسپرٹ ہے جو سارے عالم کے قلب و بگڑ میں غلطاں وہتاں ہے:

وہی اک بات ہے جو ہاں نفس واں بختِ گل ہے

جس کا جلوہ باعث ہے مری رنگیں نواہی کا

بھگت ملکہ حنک منہ کو ان سے پرہیز کر کہاں سے اس ظیفے میں فخر کی جلی ہے، ہر دست پستر گلے نہیں ہے بلکہ ان کی حقیقت باطنی ہے جو ایک ہے:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے

پر تمہی تو کوئی شے نہیں ہے

فخر کہ تو وہاں ثابت ہوتا ہے جب کہ طاق اور طلق کو چڑا جدا تصور کرتے ہیں گویا وہ حقیقت کو معلیم کرتے ہیں اور جب اس دُنی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک کو عدم محض سے وجود میں لاتے ہیں جو محال ہے، الاموجود الاطوار لے صوفیوں نے اگر ایک طرف اسی دُنی سے بچنے کے لیے توحیدِ مطلق کو چھوڑ کر توحید و جمودی کو اپنایا تو دوسری طرف ادسے کی ہدایت سے روگردانی کرتے ہوئے جو یونانیوں کا فلسفہ تھا اور "کن فیکون" سے کسی ہدایت ہمید رکھتا، یونان کے ہدیم فلسفہ توحید و جمودی کو (Parmenides) اور سوفسطائیوں کی اس ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا کہ حق حقیقی اور مطلق اعتباری ہے۔ لیکن اسے کوئی سمجھانے والا نہ رہا کہ اعتباری کے معنی (Relative) انسانی کے ہیں نہ کہ پرچہ انہیں یا سامنے کے، تخمیرابی نے ہم پکڑا اس دنیا کو وہی اور خیالی تصور کیا ہائے گا۔ غالب بھی اسی غلط فہمی کا شکار رہا ہے۔ مجھے اپنی اس شکست کا اعتراف ہے۔ میرا فلسفہ وحدت الوجود اور انحطاط کی تاویلات سے آکسیرز رہا ہے۔ گویا نہیں ہے کہ بہت سے اور تصور ہیں، میں نے صوفیانے کہا کہ اے میں اپنی لے نہ ملتی ہو، مذہب کی تنگ نظری، انسانیت کی تقریق کے خلاف آواز نہ اٹھاتی ہو، زندگی کی کامرانیوں کو ٹوٹیک نہ تھا، شوقِ حصول اور جراتِ دہانہ کو آواز نہ دی جو اور پھر یہ نہ کہا ہوا

دورم ہی چہ چھوڑ مجھے کیا طوفِ حرم سے

اکوڑہ سے ہائے احرامِ بہت ہے

اور نہ ایسا ہی ہے کہ فلسفہ وحدت الوجود جو عالم کو ضمیر پذیر اور ہر موجود کے ثبات کو اسٹائی بنا رہا ہے اس سے میں بے ضعیف رہا ہوں۔ لیکن اب اسے تم کیا کہو گے کہ ایک زوال کا وہ سوسائٹی کے رجحان سے متاثر ہو کر میں فلسفہ انسانیت یا فلسفہ ضمیر میں زوال (Chaos) پر زیادہ زور دیتا رہا اور اس کی آفرینش پر (Cosmos) اتنا زور نہ دے سکا جتنا کہ چاہیے تھا:

میں زوال کا وہ اجرا آفرینش کے تمام

میر گزروں ہے چرخِ رنگدارِ ہوا، یاں

ہر حال اسے اچھی طرح گرہ کر لو کہ یہاں ”زوال کا وہ“ کے معنی فنا ہونے کے نہیں ہیں۔ میں فلسفہ ضمیر کی دانست یا فلسفہ انسانیت کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جو یونانی میں موجود تھا نہ کہ مولویوں کے فلسفہ فنا کی طرف جب کہ عالم کا لہو مچو ہائے گا۔ اگر عالم کا لہو مچو ہوتا تو وہ ”جو بے کراں نمود صورت کیوں اختیار کرتا اور وہ شاید حقیقی اپنا ہی مشہود کیوں بننا“۔ اب تم جو یہ کہو گے کہ میرا یہ نقطہ نظر بڑ (Conservative) و قیامی نوعی ہے تو نہیں جانتا کہ کیا ارسطو کے نظریات کم و قیامی نوعی تھے جنہوں نے دنیا میں وہ ہزار سال تک حکمرانی کی۔ گو یہ صحیح ہے کہ میرے زمانے میں یورپ کے منگری نے ارسطو، اہلپطرس، اقلیدیس کی باتیں اٹھ دی تھیں، اور اس کے بعد ہی انہوں نے ترقی کی، لیکن اس کا علم مجھ تک نہیں پہنچا تھا۔ میرے کچھ احباب انگریز یعنی تھے، ان سے ولایت کی فکر جدید پر تبادلہ خیال ہوتا، کچھ دہلی کالج کے اساتذہ سے سنا، کچھ لکھنے میں دیکھا جالا اور وہاں کی عقلیت پسندی کی تحریک کا مطالعہ کیا، اخبار شننی کا جو شوق تھا اس سے میں نے بہت کچھ سیکھا وہی میں کچھ پیدا ہوئی اور محسوس کرتے گا کہ ہمارا جو بڑا ناخاطر تھا، کائنات کو، دنیا کو جیسے کا وہ بالکل بدل گیا ہے۔ اس نئے تناظر کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ اس کے آگے کوئی تحریک چلانا میرے بس میں نہ تھا۔ میں تو صرف ہدایت کے درپے سے نئے زمانے کو دیکھ رہا تھا۔ ہدایت سے لکھنے کے لیے ایک جس قسم کے اھام کی ضرورت تھی وہ میرے ایسے خاثر کا ہالی کے بس میں نہ تھا۔ پھر یہ کہ میں اپنے ذاتی مصلحت اور مصائب میں اس قدر جکڑ رہا کہ اس کا بچے داغ بھی نہ تھا پٹنی کا مقدس سولہ سال تک۔ سنہ ۱۸۷۸ء، ۳۳ مسلسل چلتا رہا، ہزاروں روپے کا مقروض ہو گیا، عرض خواہوں نے ڈگری کرائی، گھر سے نکلتا بند کر دیا۔ چوسر کھینچنے کی لت تو تھی ہی جب تک مرزا غانی کو قوال شہر رہا غالب کا گھر اچھا خاصہ قرار نہ تھا۔ بد قسمتی نے جو گھبراہٹ اٹھائی تھی اسے نئے کو قوال شہر بنے۔ انہوں نے مجھے قوال خانہ چلانے کے جرم میں ماضی کیا اور جہاد کے لیے جیل بھیج دیا، جہاں سے بعد تین ماہ رہا ہو کر آیا۔ لیکن اس سے کیا انکس شوقی ہوئی، داغ رسوائی برقرار رہا۔ معاش اگرچہ قلیل تھا لیکن انگریزی سرکار میں عزت زیادہ پاتا تھا۔

گورنمنٹ کے دربار میں دینی صفت میں دسواں نمبر اور سات پارچے جیف، سرچیک ملائے مروارید خلعت منقوش تھی۔ اس صوبہ و سب اور اس عزت و وقار کے ہوتے ہوئے غالب کو ایک اخلاقی جرم میں ماضوہ ہو کر جیل میں جانا کیوں کر نہ طاقی گزرتا۔ اس لیے عزتی کا دلخس میرے دل سے کہیں بھی نہ مٹا۔ اسی زمانے میں میری مالی حالت اس قدر سقیم ہو چکی تھی کہ اگر میں (۱۸۵۰ء) میں بادشاہ ظفر کا نظرم نہ ہو جاتا اور تاریخ لکھنے کے کام پر مامور نہ کیا جاتا تو جینا دو برس ہو جاتا۔ لیکن تنخواہ ملنے کا وہاں محب ہنہار تھا۔ سال میں صرف دو پار ششماہی تنخواہ مل کر تھی۔ چنانچہ ایک عرضی نظم کی جس سے مشاہیر و محاسن دہلی پر مایا نہاد بہاد ملنے لگا:

آپ کا بندہ اور پسرول ننگا
آپ کا نوکر اور کھانوی اودھار
میری تنخواہ کیجیے یاہ بہاد
تا نہ ہو مجھ کو زندگی دشوار

اس سے کسی قدر انک شوقی تو ہوئی، لیکن فارخ البالی کہاں نصیب وہ تو کیجیے ۱۸۵۳ء میں مرزا فروغی علی صاحب سلطنت میرے شاگرد ہو گئے اور استاد ذوق کے بعد بادشاہ نے بھی اپنے کام پر اس طرح لینی شروع کی تو گنگا کی زندگی پیدا ہوئی۔ لیکن زمانہ تاک میں تھا۔ ابھی دو تین سال بھی نہیں سے نہ گزرنے پاتے تھے کہ ۱۸۵۵ء کا ہنگامہ رونما ہوا۔ گھر کا جو کچھ اثاثہ تھا وہ ٹھکانگریزی، پیشی، بندہ، قلعے کی تنخواہ ختم، ان دنوں غالب کیوں کر جیسا کہ کسی سبزے سے گم نہیں ہے۔ جب ہنگامہ فرو ہوا اور شہر میں آباد کاری شروع ہوئی تو میں نے بھی اپنی پیشی کی بدلی اور سرکار میں اپنی صفائی کے لیے تنگ و دو شروع کی۔ اس تنگ و دو میں تقریباً تین سال کا زمانہ گزر گیا۔ یہ تین سال میں نے کیوں کر کاٹے ہیں کچھ نہ پوچھو۔ چنانچہ میں نے اسی پریشان حالی کے زمانے میں کبھی پشاور کا قصد کیا تو کبھی نواب رام پور کے دربار سے سلسلہ چنبائی کی۔ لیکن ضراب اس زمانے میں بھی نہ چمٹی۔ خدا بڑا کرے ہر گواہال تختہ اور پیش پر خدا کا کہ وہ اسے صفا کرتے رہے۔ جب تین سال کے بعد پیشی بحال ہوئی اور نواب صاحب رام پور کے دربار میں بھی بارگاہی ہوئی تو ایک بار اٹھوٹان پھر نصیب ہوا۔ لیکن اس زمانے میں اس قدر کمزور اور ضعیف ہو چلا تھا کہ امراض نے حملہ شروع کر دیا اور یہ سلسلہ نو سال تک قائم رہا جب تک کہ میں گور میں نہ پہنچ گیا۔ اپنی موت سے سال بسر پہلے میں نے جو یہ ایک خط میں لکھا ہے ”آگے نا توں تھا اب نیم جاں ہوں، آگے ہوا تھا اب اندھا ہوں، رحمت، نصیب، بصر، جہاں ہاں سطرلی، گھنسی، اگلیاں شیر می ہوئیں، حروف سوچنے سے رہ گئے۔“

حرف بہ حرف صحیح ہے، خدا اس قدر گم ہو گئی کہ کچھ نہ کھانے کے برابر تھا۔ صبح کو سات پادام کا

شیرہ قد کے طہریت کے ساتھ دوسرے کو سیر بھر گوشت کا گازٹھا پانی، قریب شام کسی کسی میں
 کتے ہونے کہاں، چو گھر میں دلت گئے پانچ روپیہ بھر شراب خانہ ساز اور اسی بھر عرق شیر۔ اس پر
 اصحاب کے غضب کا یہ حال کہ آٹھ نہ سکتا۔ اگر دونوں ہاتھ ٹیک کر ہار پائے ہی کر اٹھتا تو ہتھکڑیاں
 لڑ نہیں۔ سدا غالب اسی عالم میں ہنتر سال کی عمر میں خاک سے جا۔

اب انصاف کہ یہ زندگی تمہیں کھیں سے بھی بھول نظر آتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم
 میرے اسپر ہوس ہونے پر اعتراض کر سکتے ہیں لیکن اس وقت تمہیں مجھے اپنے ماحول میں دیکھنا
 ہوگا۔ جس ناز و نعم اور لذت اور ریاست کے ساتھ جوانی کے دن کاٹے اس کے مقابل تکالیف
 کے دن اور بھی زیادہ ہو چل ہو گئے۔ اس پر میرے فن کی ناہدری، خود پسندی کا یہ عالم کہ بڑے
 سے بڑا شاعر نظر میں نہ سماتا۔ خود دلری کا یہ عالم کہ آٹھ گھنٹے پھر آتے وہ کہتا اگر وہ نہ ہوتا۔ وضع داری
 اس بل کی کہ جو ہوتا آتا تھا اس میں تا دم زبست ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ طبیعت ایسی کہ موٹا چھوٹا پسند
 نہیں، ان ساری باتوں کے پس منظر میں، اگر خم نہیں تو لہو کیا تھا جو میرے سینے میں جگہ بناتا۔ وہ
 سارا خندہ و خاس، افسردگی اور اضطراب جو تم میرے اکثر اشعار میں پاتے ہو انہیں ناسامہ حالات کا
 نتیجہ ہیں، کسی دل، دیکھ کر طرز تنہا کہ اہل دنیا چل گیا، تو کسی بے مری انہانے وطن سے رہنمہ
 ہوا۔ کسی ناکوں کی خوفزدہ سے آرزو تو کسی اہل کرم کی ناہر بانہوں سے آشتی رہ گیا خم حق سو
 وہ میرے ساتھ آتا تھا کسل نہ تھا لیکن وہ آگ لذتِ غم جس سے غول بگڑ میں سُرنی تھی، اس کی کم
 پانی اور کم دلی کا خم جو آتا تھا:

مرنے کی اسے دل اور ہی مددیر کہ کہ میں

شاہانِ دست و بازو نے قاتل نہیں رہا

اور جب یہ روز سیاہ پہنچا تو خیل ہی کے سارے زندہ رہنے کو غنیمت ہانا،

ابھا ہے سراگشتِ جانی کا قصہ

دل میں نظر آتی ہے تو اک بوند لہو کی

میری غزلوں میں آخر دکھائی کیا ہے وہی کچھ ہوا و ہوس، لذتِ کام و دہی، جنتِ لہو و فرس کوش
 اور آرزو ہائے جان و دل کی باتیں ہیں۔ کسی صبر گزرا کا کنگھو تو کسی رنگ گراں نصیب کی شکایت،
 یا پھر کسی خطاطِ انکیزِ قصیدہ جمال کا ذکر میری قاعری میں سیاست و رہائی کا ذکر ہو تو ہوسپاستِ تحت
 و طالع کا زیادہ ذکر نہیں ہے۔ اپنی زندگی تو بیشتر یاد گاہِ حس میں سجدہ ہی کرتے گزی۔ اس پر
 تھناؤ کا وہ جہوم کہ جب انہیں دل میں جگہ نہ ملی تو بگڑیں وہ آئیں جب اپنا یہ عالم دیکھا کہ جہد
 ہمیشہ قیامت ہی گزرتی رہتی۔ ایک ان کے آنے سے پہلے اور ایک ان کے جانے کے بعد تو یہ

دستور نکالا کہ غالب اپنی ذات سے بے عقلی برت۔ کچھ طنز و مزاح کی باتیں کر کے دل کو ہلکا کر کچھ اپنے پرہیز اور کچھ دوسروں کا مذاق لڑا۔ کہ اس سے دل کا بوجھ ہلکا ہوتا ہے اور وہ استغناء پیدا ہوتا ہے جس سے آدمی سب کچھ بھیل جاتا ہے:

رات دن گردش میں ہیں سات آسمان

ہر جے گا کچھ نہ کچھ ٹھہرائیں کیا

تو جو آدمی آدمی کو طبقات میں بانٹنا چہرے ہے اس نکتے کو کیا جانے کہ میں نے اپنی طاعری میں انسان کے عصری جذبات رقم کیے ہیں۔ میں نے کہا بجا عرض ہے خدا پر تو کیجیے، فرمایا میں یہ تو بانٹا ہوں کہ اوٹی و اعلیٰ حاکم و مظلوم غریب امیر کی نفسیات کسی حد یہ اعتبار پیشہ اور حق ملکیت انکس جڑا ہوا ہوجاتی ہے اور اس اعتبار سے میری نفسیات بھی طبقہ امرا کی تھی، لیکن جہاں کہ میں انگریزوں کا پیش خوار تھا۔ کسی ملٹے اور ٹپٹے کا مالک نہ تھا۔ ایک لوٹی آدمی کی طرح حصولِ رزق میں جان کھاتا رہا۔ اس لیے میرے قلب و جگر میں وہ ساری درد مندی بھی تھی جو اوٹی سے اوٹی ٹپٹے کے آدمی کے ساتھ بھی ہمدردی کا اظہار کر سکے۔ ہر ایک ظالم اپنے اپنے انداز میں آدمی کو انسان بنانے کی فکر میں رہتا ہے۔ میں جہاں کہ دور حاضر کے مجاہدے کو پسند نہ کرتا، اس لیے مجاہدہ نفس پر زور دیا ہے۔ ایک ظالم کو لپیٹا اس سے کم سروکار رہتا ہے کہ انسان میں عقلی کن حادری رشتوں کے اثر و لغو سے پیدا ہوتی ہے وہ تو صرف یہ جانتا ہے کہ فلاں آدمی کمینہ ہے اور اس حقیقت دینی سے میں نے اپنے ٹوپر بھی طنز کیا ہے:

مجد کے زیر سایہ اک ٹھہر بنالیا ہے

یہ بندہ کمزور ہمایہ خدا ہے

چنانچہ میں نے ساری عمر آدمی کے قلب و جگر میں اسی لیے لقب لگائی تاکہ اس کی ریاکاری کو بے نقاب کر سکوں، میں نے انسانی جذبات کے ان ابدی سرچشموں پر انگلی رکھی ہے جو محیط ہیں۔ ان گنت سوسائٹیوں کے نظریات پر، میں خواہشات کو انسانی حرکات اور ترغیبات کا بنیادی سرچشمہ سمجھتا ہوں۔ اگر ایک طرف اس سرچشمے کو بند کر لے گی کو شش لمبی حیات کے مترادف ہے جیسا کہ فلسفہ رہبانیت میں ہے تو دوسری طرف اس کو بے کلام چھوڑ لے میں بھی چنگیزی کا خطرہ ہے۔ میرے نزدیک اس کا حل (Humanized Paganism) یعنی انسان نواز فلرت پرستی ہے فلرت پر اساطیر و قوانین فلرت کی متابعت ہی سے کیا جاسکتا ہے نہ کہ لمبی فلرت سے جی لوگوں نے اس نکتے کو بھلایا وہ نہ صرف ماورائیت کے شکار ہو گئے بلکہ انھوں نے فلرت سے اپنے رشتہ و وحدت کو بھی توڑ لیا۔ سنو یہ کائنات اپنی ذات (Essence) میں ایک ہے

اور اپنی صفات (Attributes) میں کثرت پزیر ہے۔ عارف وہ ہے جو مست سے ذات ہے۔

ہے رنگِ لہو و گل و لعلی جُدا جُدا
ہر رنگ میں بدل کا اثبات ہائے
یعنی ہر حسبِ گردشِ پیمانہ صفات
عارف ہموار مست سے ذات ہائے

حسِ بے ہوا خریدارِ مطلق جلوہ ہے
آئینہِ رانوں کے فکرِ اختراعِ جلوہ ہے
تاکجا اسے اعلیٰ رنگِ تماشا باطنی
چشمِ داگردیدہ آشوبِ دوارِ جلوہ ہے

چنانچہ اگر میرے فلسفے کو عربی و سنی کے فلسفیانہ مکتب میں رکھ کر دیکھا جائے تو ہم (Realist) ذات پرست ہیں نہ کہ (Nominalist) صفات پرست۔ اور اسی نقطہ نظر نے ہمیں تجربی علوم (Knowledge) سے دور رکھا جس کا کہ تم آج دونا دوتے ہو۔ ہر چند کہ ہم افلاطونی کے اس نقطہ نظر کو نہیں مانتے ہیں کہ یونانی دور سل اپنے منفردات (Particulars) سے آزاد و عامی میں وجود رکھتا ہے۔ ہم حالِ زندگی کے اس سفر میں جو سو فیصدی معقول نہیں کہ نکتہ شیشہ دل کی بھی ایک ٹھہر ہے اور حسی و حقیقی کی آویزش کا بھی ایک مقدمہ ہے جس کی پیروی غالب کے ہی علم سے کچھ ایسی ہوتی ہے:

میں اور بھی دنیا میں سُفند بہت اچھے
کھتے ہیں کہ غالب کا ہے اندازِ بیاں اور

میں نے پوچھا آخر اس شعر کا یہاں کیا موقع تھا فرمایا میری شاعری میں اندازِ بیان کو ایک خاص جگہ حاصل ہے جس پر مجھے اپنے تمام دعووں میں زیادہ فخر ہے۔ میں نے دیکھا کہ ان کے اس جملے پر ان کی کلمہ و اعلیٰ کج جو کئی اُن کے اس موڈ سے طالعہ اشاعتے ہوئے میں نے سوال کیا، ایک جگہ تو آپ یہ کہتے ہیں:

نہیں کہ سروِ برگِ اور کی معنی
تماشا نے نیرنگِ صورتِ سلامت

اور دوسری جگہ یہ لکھتے ہیں:

”کچھ معنی کا ظلم اس کو بھی

جو لفظ کے غالب مرے اشعار میں آوے

اب آپ ہی بتائیے ان دونوں بیانات میں کس کو صبح مانا جائے، کھنے لگے بات یہ ہے کہ میں پچیس سال کی عمر تک بیدل، مناسب، طوری، شوکت اور امیر و غیرہ کی طرز میں غزلیں لکھتا جو ظاہر اردو میں ہیں لیکن یہ باطن فارسی میں ہیں جہاں تک مساتی اور مطالب کا تعلق ہے ان میں معصومی اکثر پستی اور حسنی تھلیل کے علاوہ کچھ زیادہ نہیں ہے اور بعض جگہوں میں تو میرا دعا اس قدر حرف مطلب سے دور جا پڑا ہے کہ اگر میں خود مطلب سمجھانے پر آؤں تو ناکام رہوں گا:

آٹھویں دایم حنفیدی جس قدر چاہے وہاں سے

دعا عطا ہے اپنے عالمِ فکر کا

میرے اس طرزِ سخن کو دیکھ کر کچھ لوگوں نے مجھے صحت کو کا خطاب دیا، لیکن جوں کہ اس وقت تک مجھے اپنی بے راہ روی کا کھل احساس نہ تھا اس لیے میں نے ”تمنائے نیرنگ صورت“ والا شعر جمل کر کہا تھا۔ ”وہ نہ حقیقت یہی ہے کہ مجھے ساری عمر اسی بات کا زعم رہا کہ میرا کام معنی و مطالب کے جواہر سے ملال ہے۔ میں نے کہا بیٹیک آپ کا یہ دعویٰ صبح ہے جیسا کہ آپ نے اپنے ایک فارسی خط میں لکھا بھی ہے کہ آئینہ کا چمکانا اور معنی کی صورت کو ابھارنا شاعری کا اصل کام ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ آپ کے کام میں بند و نعل کا انداز موقوف ہے کہ یہ متالی منسوب شاعر ہے جیسا کہ آپ نے کہا بھی ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ”ذوقِ سخن کی انہی آوازوں اور وہ رہزنی گرد و مراہاں فریفت کہ آئینہ زہر دلی و صورت معنی نمودی نیز کارِ نمایاں است۔“

نہ چنانچہ کہ بر حقیقہ خویش

از قلوب کے ہر اس کرم

نترانم کہ از نصیحت و وعظ

مالے را خا شناس کرم

اس سلسلے میں جو ایک اور بات تمہیں یاد رکھنی ہے کہ میں یہ حیثیت مجموعی متعقوف شعراء مثلاً سعدی، عطار، سنائی و غیرہم کی شاعری کو پسند نہ کرتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ لوگ ہر شے کو چشمِ باطن سے دیکھتے اور اظہارِ معانی نے جو عقل و خرد انسان کو عطا کی ہے اس کو بدست کار نہ لاتے بلکہ وہی کی طرح اسے عقلِ خردی قرار دے کر پائے چوبیس بتاتے۔ سنو اس ضمن میں میری

مثنوی ایرنگر ہار کے جسے "سائی نامہ" سے چند اشارہ:

نہ از من ز سودی خلق تا بہ گفت
 سخن گفت در پردہ ۵ بہ گفت
 رہ حیل جز بیک در بیک نیست
 بدو طرفاں جز خدا بیک نیست
 دگر درہرے گوید از زبہ دلیں
 کہ حق است صوس و معقول خلق
 خیالے در اندیشہ داند نہ
 جہاں عیب عیب برسم شود
 لگانائے راز خیال خود ہم
 نواہائے سار خیال خود ہم
 خورشید باد طالب ہزار آمدن
 نواہی کانون راز آمدن
 قصہ نہ زبہ سخن پیشہ را
 سخن پیشہ کثر اندیشہ را
 غزل گر نہاد نوائے دگر
 سیر دل سلاست ہوائے دگر
 ز شاہاں سخن گر حکم سخت
 سخن گفتن از حق ہجر سخت
 نہ نالی زخم گر جگر سفت شد
 سنانے حق ہیں کہ چوں گفتہ شد
 خود ای نامہ طہرست راز حق است
 دہان و بدوش طراز حق است

یہ گنجِ معنی و پردہِ حرف
 بہ ہر بصرِ ہستی طلسمِ گلرُف
 معنی چوں رہمدم بہ ہر بخارہِ نیست
 مرا نہ پندہِ نفسِ چارہِ نیست

اب شاید تم اس بات کو سمجھ سکو کہ میری شاعری کا موضوع کیا تھا۔ میری شاعری کا محبوب تھی معروضِ اپنی ذات تھی جو معرفتِ حق کا آئینہ ہے اور اپنی ذات کو سمجھنے کے لیے عقل و کار ہے نہ صرف کہ چشمِ باطن۔ چنانچہ ہندو نسلِ صانع سے میں نے اسی لیے احتراز کیا ہے اور اپنے نفس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس پر میں نے یہ دریافت کیا پھر یہ صلی کیوں۔ ع:

یہ مسائلِ تصوف یہ ترا بیانِ غالب

کھنکے گئے بس یوں ہی دو میں آکر کھاور نہ جھولِ حسیں بکِ قویہ ہے:

شعرا بروہ ام از صدقِ بلاکِ شیدا

تا دل و دیدہ خونخاہِ لثائمِ داود

اور جس کا اعترافِ نشر میں یوں کیا ہے "خادم از آزادی کہ بسا سخن بہ بہارِ حقیقاں گزارم و ستم و داغ از آزمندی کہ در سق چند بہ کردار دنیا طلبان و مدحِ اہل جاہ سیرہ کہ ستم۔ میرا جو کار نامہ سمجھنے معنی سے ایک طلسمِ گلرُف پیدا کرنے کا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ میں نے اپنی نفسیات کے تجزیے سے ایک آئینہ تیار کیا ہے جسے بہ دستِ اہلِ عقل اس لیے دیا ہے کہ وہ اس آئینے میں اپنی صورت دیکھیں اور حقیقت کو پہانیں۔ میں حقیقتِ گداری کا قائل تھا نہ کہ معرفتِ گداری کا۔ "آئینہ زہدوں کا فقرہ اسی معنی میں استعمال کیا ہے اور جب بھی کوئی معنی ابھارنا چاہے گا تو اس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوگی۔ بے صورت کوئی بھی معنی نہیں ہوتا ہے۔

جہاں تک ابتدائی دور کے کلام کا تعلق ہے وہ خاصاً حکمِ بایہ ہے کیا یہ اعتبارِ معنی و مطالب اور کیا یہ اعتبارِ صورت۔ وہ سب میری موزونی طبع کی کارستانی تھی، اس میں میرا گوئی اندرونی جذبہ کار فرما نہ تھا۔ جو شاعری کے لیے اس قدر ضروری ہے یہ احساسِ مجہد میں اس وقت تک پیدا نہ ہوا جب تک کہ ناسے سے میرا رابطہ نہ رہا۔ بزرگوں کی صحبت اور تہاؤں خیال سے شاعری کی خوبی اور اس کے مقتضیات کو پہانا نہیں سکتی اور نظیری کی طرف مائل نہ ہوا اس وقت اسد اللہ خاں مر گیا اور غالب نے جنم لیا۔ جب میں اپنی اس تبدیلیِ ذہنی پر سوچتا ہوں تو بجز اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ غالب شاعرانہ صلاحیتوں کے ساتھ پیدا ہوا تھا، ایک شاعر کا داغ رکھتا تھا لیکن

خاطر کے دل سے کچھ دنوں تک مغموم رہا۔

پچیس سال کی عمر تک مرے دیدہ و دل خوش فطائی میں کوتاہی برتتے رہے۔ بعد میں اس خوش فطائی کا سامان غم زیست اور غم حلقہ دو دنوں ہی نے ہم پہنچایا:

میں از غویشتی پاول درد مند
خوائے غزل برگشیدہ بلند
کے را کہ باغم شادی بود
روا شد از شگساری بود
کہ وہ شعلگی چارہ جوتی کند
بنغم خواری امان گوئی کند
خود از درد بیتاب و خود چارہ جوتی
خود آہستہ منز و خود امان گوئی
ہ تنہائی از ہمدلی خودم
ہ دل مُردگی لوح خوائے خودم
کسم وہ سخی کادرانی نیست
ہ بخشہ کی بہت افزائی نیست
وہ آں گنج ہد و شب ہر دو کہ
چھڑے طلب کرم از جالی پاک
ز بندوں غم آمد دل افزہ من
چھڑے شب و اختر روز من
لشاید کہ من گلوہ بنجم زغم
خود رنجہ از من چوں رنجم زغم

اس بد میں نے ان کی توفیق اس شعر کی طرف بھی دلائی:

چوں گرمی لٹاؤ قصور سے نغمہ سنج
میں حد یسب گنجی نا آکریدہ چوں

کھنے لگے یہ بات اس وقت کی ہے جب کہ غالب جوان تھا۔ جب اُن کے اس جواب سے سیری
قسطی نہ ہوئی تو میں نے پھر صراحتاً پوچھا تو پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں؟

نہ دانی کہ چٹا ٹھکستی بہ سنگ

نہ بخت بہ دل ذوقِ گھلاینگ چنگ

اس پر وہ خود ہی دیر خاموش رہے پھر یوں لے میں نے مثنوی آپر گھر بار میں زیادہ تر اپنی خواہشات کا
ذکر کیا ہے۔ فطرتاً ہی گھلاینگ چنگ ہی پسند ہے لیکن اگر وہ خیر نہ ہو تو کیا میں اپنے دل کو ایک
بیاز غم میں نہ بدلوں۔ پھر یہ کہ غم صرف رونے دھونے اور آہ و فغاں ہی کی چیز نہیں ہے بلکہ
جنس، بے چینی اور اضطراب کا بھی ایک سبب ہے۔ وہ انسان ہی کیا ہے کوئی غم نہ چلا اور یہ غم
آزادوں کو ایک نفس سے بیش نہیں ہوا کہ چاہے اس کا کام صرف مسیہ کا ہے۔ ع۔

امی بے شمع ہے کہ برقِ خرمی میں نہیں

راحت کا تصور بغیر غم کے محال ہے۔

گلِ کدوں صد رنگِ بہار از جگرِ خاک

بر جستی یکدستِ شمرارہ از رگِ عار

چنانچہ سیری شاعری میں دل و جگر کے الفاظ بجز اس کے کوئی اور معنی نہیں رکھتے ہیں کہ میں ان کے
ذریعے سے دل کے اختلاص سے آذرِ فشاں کی طرف اشارہ کر سکوں؟

گرچہ را در دل لٹاؤ دیگر است

خندہ بر بہائے خنداں میز نم

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں شروع شاعری کا محرک تنہا غم ہی کے جذبے کو سمجھتا ہوں۔ اس میں
خود اور شعور کو بھی دخل ہے، گو یہ مقرر جذبہ نصیرت سے آزاد نہیں ہے:

ندام کہ پیوندِ حرف از کاست

دری پردہ لئے نگرفت از کاست

گر از دل ششاسم جنوں بیش نیست

کہ آں نیز یک قطرہ خون بیش نیست

خود را سدا لم کہ نیرو قد

خود او را زسی، صیرتی رُو وہ

لیکن میں نے اس حیرت کے پردے کو بھی ہاک کیا ہے۔

دل	و	دست	ہاجم	دیگر	دوخت
دریں		کلیہ	کردار	اندوخت	
نہاں	و	خود	ہاجم	اسیخت	
انہیں		پردہ	گلزار	انگیختہ	

سخن	گرچہ	پیغام	راز	آورد
شُرو	از	چ	استراز	آورد
خود	واند	ایں	گوہری	دردکشو
زمنہ	سخن	گنج	گوہر	کشو
خود	واند	آں	پردہ	برساز
بہ	رامش	طلسمے	ز	آواز
بدامش	قواں	باسی	دم	داشتی
شمار	خرام	قلم		داشتی

جب میں نے ان کی زبان سے اہم خود کی کارستانی کا یہ حال سنا اور اس سے واقف ہوا کہ وہ یونانیوں کے مانند خود ہی (فلسفہ ناخدا) کو تخلیق لوگ سمجھتے ہیں تو میں نے ان سے استفسار کیا اچھا یہ بتائیے اگر آپ شروع لغت کا خود سے ہم آہنگ ہونا اسی قدر ضروری سمجھتے ہیں تو پھر آپ نے یہ شعر کیوں کر کہا:

اسے فوقی قوا سخن ہادم بخودش آورد
طوفانے شبے غوغا برنگہ ہوش آورد

مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں آپ اطاعتوں کے اس نظریے سے قریب ہو گئے ہیں کہ شاعری کے لیے عالم بے خبری اور بے ہوشی ضروری ہے اور آج کل اسے عالم شعور سمجھتے ہیں۔ اس کے جواب میں فرمایا تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ عالم بے خبری اور مستی میں خود رہنا نہیں رہتی ہے:

ہستی خود رہنائے خواست
نہدگر دھند ہم بجائے خواست

میں اس ہستی کا قائل تھا چنانچہ اسی اعتبار سے میں نے یہ بھی کہا ہے:
آتے ہیں عیب سے یہ مصائب خیال میں
غالب سریرِ عامہ نوائے سروش ہے

لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لوں گا کہ میں اس نوائے سروش میں قطع و برید نہ کیا کرتا۔ میں نے اپنے اشعار میں جس قدر قطع و برید کی ہے، جس طرح ایک ایک لفظ کو بار بار ٹٹولا اور ٹٹکایا ہے کہ دیکھیں وہ کہیں کر بچا ہے، وہ سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ میرے یہاں یہ کام عرق ریزی اور ہوش مندی کا بھی رہا ہے۔ فکر کے سوچ پر ہجوم الفاظ سے اپنے کام کے الفاظ کو چٹنا پھرا نہیں وہاں زخم پر اس طرح رکھنا جس طرح انگوٹھی میں گیند جڑا جاتا ہے اتنا سے زیادہ ہوش مندی کا کام ہے جس کے لیے ایک مناسبت طبعی درکار ہے۔ اوائے عامہ اسی مناسبت طبعی کا نام ہے۔ کہیں وہ بات ایک جگہ سے فتنہ سے ہی جاتی ہے، کہیں رنج سے تو کہیں غفلت سے جاری ہوتے ہیں۔ میرے ان اشعار میں کیا دھرا ہے بجز ان طرزِ ادا کے پھر بھی لوگ دہرایا کرتے ہیں:

کہاں سے خانے کا دروازہ غالب اور کہاں داخل
پر اتنا جانتے ہیں کل وہ جانتا تھا کہ ہم نکلے
ہاتھ ہیں خوبصورتی کو اسد
آپ کی صورت تو دیکھا ہاچے
حق نے غالب کو کدیا
ہند ہم بھی آدمی نئے کام کے
ہوا ہے ش کا مصاحب پھرے ہے اترنا
وگرنہ شر میں غالب کی آبرو کیا ہے
نہی خیر گرم کہ غالب کے اڑیں گے ہڈے
دیکھنے ہم بھی گئے تھے پہ تھانا نہ ہوا

یہ جو جابر ایک بے غلطی کا انداز ہے اس میں میری شخصیت کی تراش و خراہ اور لطافت

طبع کو بھی دخل نہ تھا۔ کچھ لوگوں کو کچھ دراشت میں ملتا ہے اور کچھ لوگوں کو اس کا اکتساب کرنا پڑتا ہے، غالب اس معاملے میں خوش نصیب تھا کہ اسے کچھ دراشت میں ملتا تھا۔ یوں تو پانی ہر شخص چھتا ہے اور گرم و سرد کھارے اور میٹھے کا احساس بھی رکھتا ہے لیکن ان اثناء میں اس کی خصوصیات کس نے بیان کی ہے جیسا کہ میں نے دریا نے کسی کے پانی کے بارے میں لکھا ہے "صاف، سبک، گوارا، پائیم، سرسبز تغیر" اور جس حد تک میرا یہ کچھ دریا کے طبع کے ساتھ جس میں انسانی انفسل اور قورانی انفسل منسوب وادوں کی اکثریت تھی میں گاؤں گرام کے کچھ اور عوامی بولیوں کے ادب یعنی دوہرے اور گیت سے بالکل ہی بے نیاز رہا اور یہ تعصب اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ میرے اور اودھی کے شعرا کو تو چھوڑ دو چندی نزو ولا رہی شعرا کو بھی بجز ایک خسرو خاطر میں نہ لگاتا۔

اب تم جو یہ پرچمو گے کہ میں کس حد تک ہندوستانی تھا تو اس کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ باوجود اس بات کے میں اپنے آپ کو قورانی انفسل سمجھا کرتا لیکن اپنا سلسلہ ہندوستان ہی کو جانتا اور ہندوستان ہی کو اپنا وطن جانتا۔ جیل جانے کے بعد جب وقت و رسم اور سوانی نے جبر کر کیا تو ایک دفعہ جاؤ کہ الوطنی ہونے کا قصد کیا تھا لیکن کچھ دنوں کے بعد اس خیال سے باز آیا۔ یوں تو میں نے تعریف لگتے اور بدنامی کی بھی کی ہے۔ لیکن وہ سب کی سب اذہ نے حسن پرستی ہے۔ اصل لاف بھجے وئی ہی سے تھا۔ اس کی گلیاں تادم آخر یاد رہیں۔ میرے زمانے کی حب الوطنی اور آج کے زمانے کی حب الوطنی میں بڑا فرق ہے۔ آج حب الوطنی ملکی ہوتی ہے جسے تم نیشنلزم کہتے ہو۔ میرے زمانے میں حب الوطنی مقامی یا شہری ہوتی تھی۔ میرے وہی مقامی حب الوطنی تھی جو میرے جذبہ انسانیت کے عالمگیر سلسلے سے ہم آہنگ تھی۔ مجھ میں انگریزوں کے عقول کوئی نفرت کا جذبہ نہ تھا اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دولت انگلیز کے ساتھ میرے خاندان کی دلاوریوں وابستہ تھیں اور ہم سب انھیں خدمات اور دلاوریوں کے بخش خوار تھے اور چوں کہ سترہ اقبال مندی انھیں کاروشنی تھا اور وہی میری مشکل کشائی کر سکتے تھے اس لیے میں نے ان کی مدد گسٹری سے بھی پرہیز نہ کیا، مشکل ہی سے کوئی ایسا گورنر ہو گا جس کا کہ میں نے قصیدہ نہ پڑھا ہو۔ میں نے وہ بار انگلیز میں درباری شاعر یا کھڑو کٹھن کے کوئی پوسٹ بننے کی بھی درخواست سچ ایک قصیدہ بھیجی تھی لیکن چوں کہ میرے معاملات بناوٹ کے واقعات سے الجھ گئے اس لیے یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔ ع۔

اے ہما آرزو کہ خاک

بناوٹ کے دنوں کا معاملہ یہ ہے کہ میں ۵۰ء میں پہلور شاہ غفر کا حکم ہوا اس سے پہلے میرا تعلق "کھنڈا بھارک" سے برائے نام تھا۔ بس یہی عید جڑ عید کے موقع پر کوئی قلم یا قصیدہ لکھ کر بھیج دیا۔ لیکن اس طرزت کے بعد سے میرے تعلقات قلم سے بڑھتے ہی گئے، جیسا کہ بتا چکا ہوں کہ

شہرِ دلی کا فزہ فزہ خاک
 جتنے خوں ہے ہر مسلاں کا
 کوئی دہاں سے نہ آنکے ہاں تک
 آدمی دہاں نہ ہانکے ہاں کا
 میں نے مانا کہ مل گئے ہر بھی
 وہی رہنا تھی وہ دل و جاں کا
 گاہ جل کر کیا کیے کھوے
 سورشِ داغمانے پنہاں کا
 گاہ رو کر کھاکے باہم
 ماجرا دیدہ ہائے گریاں کا
 اس طرح کے وصال سے یارب
 کیا مئے دل سے دلخ ہواں کا

بالآخر ہوا وہی جس کا مجھے اندیشہ تھا۔ یعنی انگریزوں کی حکومت۔ پٹی اور مجھے اپنی صفائی، پٹنسی
 کی بحالی اور خلعت کی بازیابی میں عمر کے بقیہ سال کاٹنے پڑے۔ اس میں ہوس شامل نہ تھی تو لوہہ کیا
 تھا۔ لام بخش صہبائی قوط دم کو دیتے جاتیں، میکش جہاں جتن ہوں اور میں دیکھتا رہوں، آزدوہ کو
 عبور دہانے شور کی سزا ملے اور شیفتہ سزا پائیں۔ یہ سب کس سے دیکھا جاتا۔ ہر حال اتنے نام
 ہیں کہ اگر گنواؤں تو گناہ نہ سکوں۔ میں نے دیکھا کہ اس موقع پر ان کی آنکھیں پر نم ہو گئیں لیکن
 انھوں نے اپنی طبیعت کو روکتے ہوئے کہا۔ کسی واقعے سے متاثر ہونا ایک بات ہے اور کسی
 ترمیم میں حصہ لینا دوسری بات ہے۔ میں میانہ روی اور سلطنت پسندی کا قائل تھا اور اپنی حدود و
 فرش کی حادثوں کا اس حد تک براہِ رسوا تھا کہ میں ایک مخصوص حد سے آگے کسی بھی معاملے میں ہدم
 نہیں بڑھا سکتا تھا۔ منو میری فطرت نہ تو اس قدر باطنی،

نہ کہ اخلاقی پاسطے را
 دیوانہ سنا، قہاس کہنم

اور اتنی ہدامت پسند کہ "خردہ پوری" کو پسند کر دوں اور "دیو بڑوگاں" پر چلوں اور نہ ایسا زاپہ کہ "گل"

ہائے بشت کی قلعہ ہیں۔ ج:

ترک آرائی لباس کنہ

تم میرے جیسے ایک آدمی سے اس کی قلعہ نہیں رکھ سکتے ہو کہ وہ اپنی زندگی میں کوئی بڑا خطرہ مول لے سکتا تھا یا کسی بھی سیاست میں حصہ لیتا۔ لیکن جہاں تک میرے خیالات اور افکار کا تعلق ہے اس پر مجھے اب بھی فخر ہے کہ میں اپنے تمام ہم عصروں سے زیادہ روشنی خیال تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ زیادہ تر لوگ تہذیب و مذہب اور "طریقہ ہنگامہ خیز" کے احیاء میں مشغول تھے میں نے منصور کو آواز دی اور اہل وطن کو مغرب کی لہاوات کی طرف متوجہ کیا اور اس دلوں پر چلنے کا شور مچایا، جو سیکرانی ساحل کا راستہ نہیں ہے اور نہ حدود عثمانی اور شراب طہورہ کی لٹی میں گڑھ لڑتے رہنے کا راستہ ہے:

در گرم روی بایہ و سرچشمہ نہ مجرم

با ماضی ز طوطی و کوثر نہ قواں گفت

آل راز کہ در سوزن نہایت نہ وعظ است

بمدار قواں گفت و بہ منبر نہ قواں گفت

کامیے عجب افتاد بدی شیفہ مارا

مومن نہ بود غالب و کافر نہ قواں گفت

غالب کا ردِ عمل

یہ ساری حکایت ۱۸۵۶ء تک کی ہے جب کہ سرسید نے آئینِ اکبری کے اپنے مسیح ایڈیشن کی تحریض لکھنے کی دعوت غالب کو دی تھی۔ اس سے پہلے غالب سرسید کی کتاب اکبر السنوید کے پہلے ایڈیشن کی تحریض لکھ چکے تھے اور انھوں نے سرسید کے اس تاریخی کام کو بہت سراہا تھا لیکن آئینِ اکبری کے لیے غالب نے جو تحریض لکھی اس میں انھوں نے سرسید کے اس کام کو قطعی نہیں سراہا بھی نہیں اُن پر مردہ پروری کا الزام بھی لگایا۔ ج:

مردہ پروردون مہارک کار نیست

اس تحریض میں ان کا لب و لہجہ کہیں اس قدر بدلا ہوا ہے اس کے بارے میں کئی باتیں بھی چاہ سکتی ہیں۔ ابوالفضل نے اس کتاب کے دوبارے میں لورڈز ملکیت کے متعلق جو یہ بات کہی ہے کہ یہ منہاج اللہ از تنورات ربانی ہے، غالب کو اس سے سخت اخلافت تھا۔ وہ مطلق العنانِ طاہریت کے جانے آئینی نظام کے قائل تھے۔ غالب، ابوالفضل کی اختاپروازی کے قائل نہ تھے۔ اپنے کو ابوالفضل سے بڑا اختاپرواز تصور کرتے تھے۔ اس خیال کا اظہار حالی نے کیا ہے۔ لیکن یہ ان باتوں میں وزن ہو۔ لیکن میرا خیال یہ ہے کہ وہ اس کام کی توقع سید احمد سے نہیں کرتے تھے جو صدر الصدور تھے اور انگریزوں کے آئین سے خوب واقف تھے ہر حال جو کچھ بھی سبب ہو انھوں نے اس تحریض میں جو منظم ہے کھل کر انگریزوں کے آئین، ان کے دانش مندانہ حل اور ان کی ہنرمندیوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے آئین کو تمام پرانے آئین سے بہتر بتاتے ہوئے سرسید کی کوشش کو بیک و پیچ قرار دیا ہے۔ اس تحریض کا حوالہ غالب کے تقاضوں نے اکثر و بیشتر دیا ہے۔ میں یہاں اس کے صرف چند پہلوؤں کو پیش کر رہا ہوں گا۔ اس تحریض میں سب سے پہلے انگریزوں کی قانون پسندی اور ان کے دانش مندانہ اصافت کی داد دی گئی ہے:

دلا و دانش را بجم بیوست اند

ہند را صد گو نہ آئین ہست اند

حالب کا یہ دعویٰ بے بنیاد نہ تھا۔ اس کی ہم عصارت پہلے صفات میں کر چکے ہیں۔ دوسری چیز جس کی وہ بہت زیادہ حریمت کرتے ہیں، انگریزوں کی ہنرمندیوں کے کٹھنے ہیں۔ وہ لکھن کی روضہ سدری، پارچہ بائی، منقوشی، طامری، فی تعمیر ان میں سے کسی بات کی حریمت نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس چیز کو آبشار نے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ یکسر انھوں نے اپنی ہنرمندی سے کیوں کر ظلت کی قوموں کو تفسیر کیا ہے اور ایسی ایسی چیزیں آبشار کی ہیں جن کی طرف سے پہلے انسان کا دامن بھی نہیں جاتا تھا۔ آج کی تاریخ میں جب کہ برق اور ہواپ کے جانے ایسی طاقت سے استفادہ کیا جا رہا ہے حالب کا تیسرے کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے لیکن اس زمانے کو یاد کر کے جب انھیں گھوڑے پر یا بادبانی کشتی کے ذریعے سفر کرنا پڑا تھا ان کے تیسرے اور سوارش کی دلانہ و دنا ظلم ہو گا۔ مزید یہ کہ جو حریمت ان چیزوں کے بیان میں پیدا کی ہے اس سے بھی ان کے جوش و خروش کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں،

دعائی کشتی کی حریمت میں،

تاج	امسوں	خواندہ	اندانیاں	آب
دور	کشتی	را	ہی	آب
کہ	دعائ	کشتی	ہ	میسرد
کہ	دعائ	گدول	بہاہوں	میسرد
عکس	و	گدول	بگدواند	دعائ
ترہ	گدو	اسپ	را	دعائ
از	دعائ	نوق	برخار	آدہ
باد	و	موج	ایں	ہر

آخری شعر میں جو بات بھی ہے وہ قابل غور ہے، اب دعائی کشتی کی رفتار کو ہوا اور موج ان میں سے کوئی بھی نہیں روک سکتی ہے اس کے بعد گارنٹوں اور برقی ٹیلیگراف کی حریمت کرتے ہیں۔

فردے بے درخورد از ساز آدہ
حرف چوں طائر ہ پنداز آدہ
ایں نمی شننی کہ ایں دانا گدو
دور دم آدہ حرف از صد کردہ

اس کے بعد گیس کی روشنی کا ذکر کرتے ہیں:

میرتد آتش بہ باد اند ہمیں
میدرخند باد چوں آگر ہمیں
نوبختوں کا خداں رخنہ باد
شہ روشن گشتہ در شب بے چراغ

اس کے بعد نئی لکاتے ہیں وہ یہ ہیں: ۱۔ اس آئین کے سامنے ہڈا لے آئین تصور چاند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ۲۔ جب کہ ایسا کچ گھر موجود ہے ہڈا لے خرمی سے کوئی خوش کیوں ہے۔ ۳۔ ہر خوشی سے بڑی خوشی یا فزون تر خوشی موجود ہوتی ہے۔ ہڈا لے قیاض کو بخیل تصور نہ کرنا چاہیے۔ ٹرودہ پردہ کی کوئی مبارک کام نہیں۔

اس قریط میں انھوں نے کہیں بھی خوشامد یا سالفے سے کام نہیں لیا ہے۔ اس میں زیادہ تر زور ظلم و انگریزوں کی اس ہنرمندی پر صرف کیا گیا ہے جس کا صلق کفریہ فطرت سے ہے۔ کیوں کہ انھوں نے ایسی دغائی کشتیاں چلاتی ہیں جنہوں نے بیک وقت ہوا اور طوفان دونوں کو شکست دی ہے۔ اس کے علاوہ اس قریط میں کسی ہردان کا تصور تاریخ ہی ابراہا ہے:

پوشید کشتی کشتی ریب لوی

اُن کا تصور تاریخ ہم یونانی حکما کے تصور تاریخ کے مطابق ایک دائرے کا ہے:

ہرچہ شئی بہ جہاں متحد زنجیری بہت

بیچ جا نیست کہ ایں دائرہ باہم نرسد

لیکن دائرے کے اس عمل میں یہ کبھی تکرار صفت نہیں ہے، بلکہ ہر کشتی کے بعد ایک ایسا نیا ہی ہے جس کی ظہیر ماضی میں نہیں ملتی ہے۔ اس قلم کے بعد مثال کا بھی نام دیا گیا ہے جو اصطلاحاتی لفظوں کے قلم سے ماخوذ ہے:

دور ترہ برہزن ایں خلق جدیدست

نظارہ سجد کہ ہماست و ہماں نیست

درطرح بود موج گل از جوش بیدار

چوں باد بہ ونا کہ نہاست و نہاں نیست

وہ گیا یہ مسئلہ کہ غالب جبر کے قائل تھے یا اختیار کے تو وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ

”برخلاف حمیدہ تھریہ میں جبر کا قائل ہیں۔“ اس سے انھوں نے قائلوں کے جبر کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ یہ بات بھی ہے کہ انسان کو کوئی اختیار نہیں:

دو برقی قند شفقہ در کتبِ خاکی
بلنے جبر یکے نیچے اختیار یکے

یہی سبب ہے کہ اس غلط شب کے دباؤ کے باوجود، جو ان کی شاعری میں نظر آتا ہے ان کی نظر مستقبل پر ضرور رہتی ہے، ہر چند کہ وہ غم کو خوشی کے دامن سے اور خوشی کو غم کے دامن سے جدا تصور نہیں کرتے ہیں:

ہر گو نہ حسرتے کہ ز ایام ی کشم
دوید نہ بیاد امید بودہ است

ہم نے جو تاریخی پس منظر پیش کیا ہے اس کی کشمکش ادوار کی دنیا میں غالب کے کام میں مختلف جگہوں میں نظر آتی ہے:

ایمان بے رو کے ہے تو کہنے ہے بے کمر
کہہ مرے چچے ہے کھینا مرے آگے

لیکن یہاں یہ نظر ادوار کی کشمکش نہیں ہے جس کا اس صورت حال میں پیدا ہونا لازمی تھا بلکہ ان کی وہ دیدہ ووری ہے جس سے وہ اپنی ہم عصر تاریخ کے بنیادی تضادات کو سمجھنے اور اسی کے ترقی پذیر پہلوؤں کو آشکار کرنے میں کامیاب رہے۔ ہم نے شروع میں اس بات کو پیش کیا ہے کہ انگریزوں کی عمل داری کے دو پہلو تھے، ایک عسری اور دوسرا تعمیری۔ عسری پہلو اس وسیع نظام کو درہم برہم کرنے کا تھا جو اس کی سیاسی غلامی اور اقتصادی ترقی کی رکاوٹ دوڑوں کا ذریعہ دار تھا اور ہر چند یہ عسری عمل جو اس قدر ظلم اور کینہ کا حامل تھا اس مقصد سے وجود میں نہ آیا کہ اس سے ترقی مقصود تھی، تاہم اس نے ایک تاریخی خدمت معروضی طور سے ضرور انجام دی۔ اس کا تعمیری پہلو جس کا اظہار تھریہ تاخیر سے ہوتا ہے اُس وقت وجود میں آتا ہے جب کہ انگلستان کی صنعتی ترقی برصغیر کی مارکیٹ کی محتاج ہوجاتی ہے اور وہاں کے مل مالکان خود اپنی صنعت کی ترقی کے لیے، برصغیر کی پیداواری قوت کے بڑھانے پر مجبور ہوجاتے ہیں۔ آبیاری اور کان کنی کی طرف اسی زمانے میں وہ متوجہ ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مواصلاتی نظام، ڈاک اور ٹرین، ریل اور سڑک وغیرہ کا بھی ہال بھاتے ہیں ان ساری چیزوں نے جدید صنعت کے ابھرنے کے لیے ایک بنیاد کا کام دیا۔ بغیر ریل گاڑی اور بسپا کی طاقت کے جدید صنعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مزید یہ کہ انھوں نے

اپنے موصولی نظام کی وجہ سے برصغیر کی سیاسی وحدت کو بھی استحکام بخلا۔ جب آزاد پریس اور انگریزی نظام تعلیم رائج کیا گیا تو اس کی جلد میں نہ صرف ایک نیا تنقیدی اور عقلی ذہن پیدا ہوا بلکہ ایک سیاسی شعور بھی پیدا ہوا۔

اس سلسلے میں بڑی ناخن شناسی ہوگی اگر ہم اسے نظر انداز کریں کہ بہت سے انگریزوں نے حصول لٹریچر، ٹیچنگ اور مکالمے بہت کچھ اچھا کام برصغیر میں سیکھتے ہوئے مل کے انتظامی خیالات سے متاثر ہو کر بھی کیا۔ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ اس میں برصغیر کے روشنی خیال افراد کی رائے کا بھی دباؤ تھا۔ اس کے باوجود اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سنی اور غلامی کی ایسی مکروہ رسموں کو منسوخ کرنے اور شخصی آزادی اور فکری آزادی کو وسعت دینے میں ان کی اپنی ذاتی کوششوں کو بھی دخل تھا۔ آج جو لوگ مغربی نظام تعلیم کو اس کے بعض مضر اثرات یا ابھار رکھ رہے ہونے کی وجہ سے مطمئن کر رہے ہیں وہ اس بات کو نہ بھولیں کہ تاریخی اعتبار سے اس تعلیم کا ایک مثبت رول بھی تھا۔ اسی تعلیم نے اس برصغیر کو اس مقام پر پہنچایا کہ لارڈ رپن (Rippon) یہ سوچنے پر مجبور ہوا کہ اگر ویسی لوگوں کو اور سب تو مشرقی تعلیم کی طرف رجوع نہ کیا گیا تو یہ مغربی تعلیم جو آزادی اور جمہوریت کے خیالات کو ہوا دے رہی ہے انگریزی حکومت کا تختہ ہی الٹ دے گی۔ چنانچہ ہمارا لبرل ذہن اسی نظام تعلیم کا پروردہ ہے، اس سے ہر نا، اس کے فوائد کی تردید اور روایت پرستی کی حمایت ہوگی۔ چنانچہ سر سید احمد خاں نے بھی اسی لیے لارڈ رپن کی پالیسی کی حالت کی اور مغربی تعلیم دینے والے کی حمایت میں معنائیں لکھے۔ - رجال مختصر یہ کہ مغرب سے جو یہ روشنی آئی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جو روشنی کہ برطانیات سے آہری، اس کا جیسا خیر مقدم غالب نے اس زمانے میں کیا بجز چند روشنی خیال بنگالیوں کے کسی اور نے نہ کیا اور مسلمانوں میں تو وہ پہلے نام آور آدمی ہیں جنہوں نے اس کا استقبال کیا۔ غالب کوئی عملی آدمی نہ تھے کہ ان کے فرد حساب میں اس سلسلے میں ہم ان کا کوئی عملی اقدام تلاش کریں۔ لیکن یہ کیا گم ہیں کہ ان کے کردار اور گفتار میں دوئی نہ تھی۔ وہ پوسٹ کنڈہ اپنچو کو بے لکاب کیا کرتے۔

باخبرہ مکتوم لٹائی اولیٰ معنی باز گوئی

گفت مختار سے کہ ہا کردار پیوندش بود

ان کے ذہن کی تعلیمات ان کے کلام میں بکھری پڑی ہیں۔ ان کو چھٹنا کوئی عیب نہیں۔ وہ کوئی فلسفی نہیں کہ ہم ان کے خیالات میں کوئی نظام ڈھونڈیں۔ وہ زیادہ سے زیادہ ایک ایسے منکر جامع تھے جس کے ہاں رابطہ حیات کے بجائے ایک روئے حیات تھا۔ ہمارا مقصد اسی روئے کی دریافت ہے۔ لیکن چوں کہ وہ ایک جامع تھے ہم ان کے اس روئے کو ان کے مندرجات، ان کے

خیال کی جو اور ان کی دوسری ہی میں تلاش کر سکتے ہیں۔ غالب کا اپنے حمد کے تاریخی منظر سے متعلق جو ردِ عمل رہا ہے اس کی کوئی مسلسل اور مربوط کھانی نہیں کہ ہم اُسے بیان کریں اس میں بڑے پیچ و خم ہیں۔ امد اللہ حال اُس نالے میں جب وہ غالب نہیں بلکہ صرف امد تھے تو اُس وقت بھی وہ ایک باطنی ظاہر تھے۔ وہ اپنے کو مجرمِ عالمِ ارواح کا تصور کرتے اور جو بات اس مسئلے میں گفتہ کہ اپنے ایک خط میں لکھی ہے وہی اس شعر میں بیان کر دی ہے:

مجرمِ عالمِ ارواح و پاداشِ عمل

خستہٴ قیدِ حیاتم تنہا ہا ہا ہر

یہ قرائن کی کارِ اجمرائی تھی کہ ان کی فضاں وہ لوں جہاں کے خلوت تھی۔ وہ جیسی زندگیاں ہاتھ دے رہا تھا کہ نصیب نہ تھی۔ لیکن اس دور کی بناوت یعنی ہندو سے پچیس سال کی بناوت اور سفرِ گفتہ کے بعد کی بناوت کے دو مہاں جس کا انداز بیشتر اُن کے فارسی کلام میں ہوا ہے بڑا فرق ہے۔ وہ فرق صرف اسلوب ہی کا نہیں ہے جس کے بارے میں اُنہوں نے کہا ہے:

چلتا ہوں خود ہی دور ہر ایک تیز رو کے ساتھ

ہمناکنا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

ظہیری، عرفی، عموری اور حزیں کے اسلوب نے ان کی آنکھیں کھول دیں۔ بلکہ غم اس بات کا بھی ہے کہ وہ لولہیں دور میں ان تجرّد خیالات کی دنیا میں اسیر تھے وہ مصائبِ خیالی کو نظم کیا کرتے ان کے اپنے مشاہدات اور مصورات کو ان میں لپیٹا گم دخل ہوتا۔ یہ جو کمزوری اپنے مشاہدات اور مصورات کو شعر کی بنیاد نہ بنانے کی تھی وہ سفرِ گفتہ کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ دور ان سفر ہی میں ختم ہو جاتی ہے۔ اُنہوں نے وہاں کیا دیکھا اور کیا نہیں دیکھا۔ اس کی مختصر روداد یہ ہے کہ گفتہ میں اُنہوں نے ولایت کے ایک شہر کو دیکھا، ایک چھوٹے پیرانے پر لندن کو دیکھا جس کی سڑکیں کہیں کی روشنی سے منور اور شہر نئی عمارتوں سے آراستہ تھا۔ وہیں اُنہوں نے دفائی گفتیاں دیکھیں۔ گراموفون بجاتے دیکھا۔ اس سفر سے ان کے وہ دل میں جو تبدیلی آئی ہے اس کا انداز اُنہوں نے اپنی متعدد غزلوں میں کیا ہے۔

لیکن جس شعر کو میں اس موقع پر خاص اہمیت دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے:

دلہم وہ کعبہ از سنگی گرفت آوارای خواہم

کہ ہاں وسعت بخانہ ہائے ہند و چین گوید

اس وسعتِ قلب و نظر کے بعد ہی اُن کے ہم زمین پر کھتے ہیں اور وہ اپنے گودِ پیش کی زندگی کے

صداوم اور کشمکش کو اس کے تاریخی روپ میں دیکھنے پر مجبور ہوتے ہیں، اب صرف خیالِ مص کی
وادی کی سیر نہیں کر سکتے بلکہ کچھ ہوش و خرد کی بھی باتیں کرتے ہیں:

خود را ولے تابشِ دیگرست
سختی گرچہ کجینے گوہرست

ہ پیرائش ایں سخن گاہ
بدائش تو اس داشت آئین گاہ

ہو بد بستی را مکتاد از خود
سیر مرد خالی سہاد از - خود
خود کی اس مرد ستائش کے بعد وہ کچھ مغرب کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں:
پہلنگینہ پوچھاں در ایں آئین
چہاں گزروں برقص اندوہں چرخِ زن

خود کردہ در خود نمودی دگر
دل از ویدہ پد رشتہ نمودی دگر

نہ گنجے کہ بپیش بہ ویرانہ رہت
در آفاق طریقِ پری خانہ رہت

خود، نفسیں تخلیق ہے، یہ لفظ زردشتیوں کے یہاں بھی اور فوٹلاطینی صوفیا اور ان حکمائے مشرق
کے یہاں بھی جو یونانی فکر سے متاثر تھے مثلاً بوعلی سینا و طبرہ سب کے یہاں ہے چنانچہ خود پر نور
و خدا تو خدا شناسی کی دلیل ہے۔ جیسا کہ غالب خود پرستی ایک شتوی میں لکھتے ہیں:

فروغِ خود فروغِ آریزوست
خدا ناشناسی ز نامِ زوست

لیکن انہوں نے بات اتنی ہی نہیں کہی ہے۔ جو بات خود کرنے کی ہے وہ یہ کہ اس زمانے میں خود کا تصور ایک نئی طرح سے ہوا ہے اور عقلی، انسانی، چشم تماشا کی مد سے ایک نیا نور حاصل کر رہی ہے۔ یہاں وہ مراعات مغرب کے علوم و فنون کی طرف اشارہ کر رہی ہیں۔ یہاں ہمیں غالب کے اسی شعور سے حلق ہے۔ خود کے اسی نئے تصور نے غالب کی تخلیق کو ایک نئی وسعت، ایک نئی بلندی اور پرواز بخشی اور یہ بڑی بد نصیبی ہے کہ ہمارے اردو کے غالب علم غالب کے اس فارسی کے کھوم سے نا آشنا ہیں جس میں ان کے اس نئے تخلیق کا بحر پور اظہار ہوا ہے اور جس کا ایک بھا کھا حصہ وہ بھی برصغیر کے چٹھہ اور ظرافت کی صورت میں اردو کی شاعری میں ملتا ہے۔ یہاں ہم ان کی اس تمام فارسی شاعری کو معرض بحث میں نہ لائیں گے اور نہ اس پر کوئی تبصرہ کریں گے، اس دور کی شاعری میں غالب نے تو خیال پرست رہتے ہیں اور نہ اس خود قریوں میں کہ خارج کی دنیا بالکل بچک ہو۔

فلسفیانہ حیثیت سے تو دنیا بیک ان کی نظر میں ہمیشہ رہی کیوں کہ وہ لاسوجود اللہ کے قائل تھے۔ اس نظریے کے تحت عالم ذات احریت کی صفات کا ایک مظہر ہے۔ اس کا اپنا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے۔ غالب نے، اپنا یہ عقیدہ کبھی تبدیل نہ کیا۔ لیکن اس دور میں جب کہ علوم مظاہر کے کارنامے پر انہوں نے نظر ڈالی ایک شہر انہیں اپنے اس عقیدے میں در آتا ہوا نظر آتا ہے اور جس طرح اردو کی غزل کے ایک قطعوں میں وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں:

جب کہ تہہ ہی نہیں کوئی موجود

ہر یہ ہمارے خدا کا ہے؟

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں

اور کہا ہمیز ہے، ہوا کیا ہے؟

یہ بدی ہرہ لوگ کیسے ہیں

غزہ و حوہ و اوا کیا ہے؟

اسی طرح فارسی کی غزل میں عدم کے مقابلے میں وجود پر اور اندیشہ خزاں کے مقابلے میں طوفانی بہار پر ان کا تخلیق زیادہ پر گہرا ہوتا ہے۔

پیمانہ رنگیت دہی بزم بہ گردش

ہستی ہر طوفانی بہارست خزاں بچک

یہ تبدیلی جوان کے مشاہدے کی وسعت سے حلق رکھتی ہے گلشن کے سفر کی وہی ہے جو ان کے

لیے ہنسنے ایک روحانی معراج کے تھا:

مژدہ صبح دہری تیرہ شاہنم داوند
شیخ کشتند و زخوشید نشانم داوند
رخ کھو دند و لب ہرزہ سرایم بستند
دل دیوند و دو چشم گھرانم داوند

رفتم کہ کھجی رتھانا براگھنم
وہ برج رنگ و بو نیلے دیگر انگھنم
دوچو اہل صومہ فوقی نظارہ نیست
ناہید را بہ زمزمہ از منظر انگھنم
بادبیاں رنگوۂ بیداو اہل دیں
ہرے زخوشی ہلی کاکر انگھنم

اس سفر نے ان کی چشم تماشائے نہ صرف کھجی اور عجاibat کو رلی کیا بلکہ ان کے حلقہ کو بھی
مستزل کیا:

دستار گھفانی ہائے رحمت دیدہ ام
خندہ بر سبے برگِ قویۃ طاعت ی کنم
کردہ ام ایساں خود را دست مرز زخوشی
ی تراشم ہیکر از سنگ و عبادت ی کنم
سنگ و طاعت از مسجد ویرانہ ی آرام بہر شہر
خانہ وہ کوئے ترماہاں عبادت ی کنم

علامہ اقبال "جاوید نامہ" میں لہذا تعارف و شواستہر جہاں دوست سے بہ توسط دوی۔ ان الفاظ میں
کراتے ہیں:

حرف با اہل زہیں رندانہ گفت
محد و جنت را بُت و بُت خانہ گفت

لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ سلطان زادہ کا فرما جہاں جس کی گرم رختاری سے مسجد و بُست خانہ اور خانقاہ و
 حُجّہ و ایک دوسرے سے اپنے بعد آنے والے شعر کے لیے سلطان کی کھڑی بہت کم چھوڑ گیا ہے۔
 غالب جس کا دل ایک اہرستانِ رنگ و بو "خاص کی بزدلی پرستی اس کی انسان پرستی سے ایسی
 متحد تھی کہ ایک کی مثال دوسرے کا آئینہ تھا:

غالب الف یہاں علم و صحت طوشت

لہجہ بر قزو و گر الا نوشتہ ایم

چنانچہ یہ اسی اتحاد کا نتیجہ تھا کہ وہ چٹا سہستی کو انسان ہی کے دم خم سے جانا اور جو کچھ کہ پردہ ہستی
 میں ہے اس کو بھی وہ انسان ہی کی پاک دامن کی داستان بتاتا:

زما گرم ست امیں چٹا سہنگر شور ہستی را

قیامت می دہلاز پردہ خاکی کہ اسان شد

لحاظ انگیر سنی انداز سنی پاک را نازم

ہ ہیرا میں نمی گنہ گر ہانے کہ دلاں شد

سراپا زحمت خوشیم از ہستی ہ می ہستی

نفس بر دل دم شمشیر و دل دو سونہ پیکان شد

یہ چند اشعار سے ہیں جو ان کی شاعری کے انقلابی تہجد کو ابھارنے کے لیے پیش کیے گئے ہیں۔ ورنہ
 غازی کا دیوان تو اس قسم کے اشعار سے بھرا پڑا ہے کہیں ہ فراہی رنگ، غد کے لیے طاقی لمباں
 کا نقش و نگار بنا رہے ہیں تو کہیں قسط آرزو بے حوصلگی سے دو ہار ہو کر خود اپنے ہی خولی دل میں
 نوکِ خار ڈبو کر "کافولیا باغیانی صرا" کھ رہے ہیں اور جب خلوت کدہ نیاز میں ہوتے ہیں تو یہ
 جہانات سننے میں آتی ہے:

ز بُست بندگی، مردم آزلو کی

جہانے ہ یک خانہ آباد کی

رہائی:

یارب ہ جانیان دل خرم وہ

وہ دھونی جنت آہستی ہا ہم وہ

نہاد پسر نہاشت ہاش از دست

آں مسکوی آدم بہ بنی آدم وہ

اب تک ہم نے تاریخی منظر کے جس تعمیری پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے بشمول عرب جہاں محمد کے تعمیر عرب کے بغیر ممکن نہیں، اس سے متعلق غالب کی آوازِ لولیک کا کچھ احوال ہم نے ان کے اشعار سے پیش کیا اور ان کے اس شعر کی تفسیر کی:

آرانش زنانه ز بہاد کردہ اند

ہر خوں کہ ریخت عازنہ رونے زمین شناس

اب ان کی اسی غزل کے دوسرے شعر کی تفسیر سے وضاحت مطلوب ہے:

بے غم نہاد مرد گرای نمی شود

زنہاد ہدیہ خاطر اندوگیں شناس

ہم نے شروع میں یہ بات بھی ہے کہ ہر چند کہ کلام کھنڈ مٹ رہا تھا اور کچھ کچھ تعمیر نو کے ہلوی وسائل بھی سپا کیے جا رہے تھے لیکن جہاں نو پسوز نا آفریدہ تھا، وہاں نمود و ہود کی طاقت سولہ شب سے ظاہر تھی، لیکن جس صبح کو مشرق سے نمودار ہونا تھا، وہ اب انقلابِ زنانه سے مغرب سے نمودار ہو رہی تھی، کیوں کہ مشرقِ سرخ راغ تھا۔ طہرت ایک نیا مطلع تلاش کر رہی تھی، اس میں بڑا اٹل پیر تھا۔ جو جنین و حرکت کے کبھی سوسائٹی کے بطن سے نہیں بلکہ خارج سے پیدا ہوتی ہے وہ برہمن تھا ہی و برہادی بھی لاتی ہے اور اس کا اصل مادہ صی اور اختراعی ہوتا ہے تاریخ کے عمل پر نکتہ چینی بے سود ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ متبادل صورت کے مقابل آتا ہے۔ اس کی اپنی منطق ہوتی ہے، غلطی بر صغیر کا مقرر تھا، نہ صرف سیاسی اسباب کی بنا پر بلکہ سماجیاتی اسباب کی بنا پر بھی۔ اور اگر اب بھی مشرق نے ان سماجیاتی اسباب کو ریش نہ کیا تو صرف سیاسی وحدت اس کی آزادی کی مناسب تیار نہیں رہ سکتی ہے۔ لیکن یہاں یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ہمدادی غلطی اور کمیت کے خولہ کچھ ہی اسباب کیوں نہ رہے ہیں انگریزوں کو استحقاقِ لفظ کا نہیں پہنچتا تھا۔ استحقاق بر صغیر کو اپنی آزادی کا تھا چنانچہ جہاں ہمیں اور جب کبھی بھی بر صغیر میں انگریزی حکومت کے حقوق آزادی کی جنگ لڑی گئی اور اس مسئلے میں جو کچھ بھی جدوجہد کی گئی ہے وہ برحق اور دلیلِ حُب الوطنی تھی۔ لیکن کیا یہ ایک جذباتی موقع ہے، یا یہ کہ اس میں کچھ ایسی مغفلیت بھی ہے جس نے جنگ آزادی کو لڑی قرار دیا۔ بر صغیر میں دہلوی قوم، آریہ، ہن، سائتہ، ترکٹا، متل، افغان سب ہی حملہ آور ہوئے لیکن انھوں نے اپنا اسے وطن بنالیا، اور جو کچھ دولت اپنے تمیز پر

صرف کی اس سے متعلق ہیں کے لوگ ہوئے، انگریزوں کی حیثیت اس سے بالکل مختلف تھی، انہوں نے اپنے ملک کی سیرانی کے لیے اسے ایک ذریعہ بنایا اور ان وراثتوں کے خرچے کا بھی بوجھ برصغیر کے کندھے پر ڈالا، جیروس، چین، ایران، افغانستان اور برما کو زیر نگین کرنے کے لیے لڑی گئیں۔ برصغیر کی دولت کو ہر دور میں خواہ وہ لڈو گانیو کا دور ہو یا وارن ہسٹنگز اور ڈوموزی کا، انگریزوں نے اس طرح ڈوبا کہ یہ کٹال ہو گیا۔ نہ صرف اس طرح سے کہ یہاں کی دستکاری کو ختم کر کے، اسے اپنی مصنوعات کے لیے ایک مارکیٹ بنایا، بلکہ اپنی مالیاتی پالیسی کو جبر و استبداد پر قائم کیا، چنانچہ اس بات کا مستحق خود لڈو ڈوموزی تھا کہ ”مجھے اس امر کا پورا یقین ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں کان کی وصولیاتی کے لیے ہر برطانوی صوبے میں جبر و استبداد کو رواج رکھا جاتا ہے“ اور تاریخ کو اس بات کی پوری طرح ثابت ہے کہ انگریزوں نے زندگی کی بے دخلی، نظام، مصلحت داری کے انہدام اور بالآخر ریاست سے متعلق جتنے بھی قوانین بنائے وہ سب کے سب ان کے اسی مالیاتی پالیسی کے تابع تھے کہ برصغیر سے جبراً دولت سمیٹی جائے۔ اس کا جو اثر برصغیر کی زندگی پر مرتب ہوا اس نے یہاں کی زندگی میں ایسا زہر گھول دیا کہ خم ہی انسان کا مستدریٰ گیا:

قیہ حیات و بند خم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی خم سے نجات پانے کیوں

طالب کی طاعری میں اس دلدور اور جوش کے حل اگر خم جو تعمیر حیات سے تعلق رکھتا ہے، خم دائرہ کا نقشہ بھی ملتا ہے، ہر چند کہ وہ اس سے بھی تعمیر حیات کا کام لیتے ہیں۔ میں اس دولت فطریہ نہایت میں پریشان نہیں ہاجتا کہ شوہر خم کو جو ایک فطرتی قوت یعنی شعور میں گھرائی پیدا کرنے کا وسیلہ تصور کرتا ہے، وہ کس حد تک درست ہے۔ میں تو طالب کے اس خیال کا ہنسنا ہوں۔ ج:

بے خم نیاد مرد گرای نمی شود

اور اس خم کی ہزار صورتیں ہیں۔ طالب اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں جس کا مطلع (۱) یہ ہے کہ یہ کیا حیوان کی زندگی ہے کہ کھائی کر سوتا۔ ماسخا کہ جو بے خم شکم ہڈی کا ہو۔ صاحبان ننگ و ناسوس کو ہر طرح کا خم لاحق ہوتا ہے چنانچہ ان کے خم کو بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اسے تمام تر ان کی شخصی خصوصیات پر مبنی نہ کرنا چاہیے۔ ان کے خم میں ایک بے ندرستی حقیقت اور ”ناکافی“ یعنی شخصیت کی عدم تکمیل کی بھی ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ اس خم سے کوئی بھی دانا بے نیاز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ طالب اپنے اس خم سے تحقیق فی کا بھی کام لیتے ہیں:

یارب ز جنوں طرح خمی در ظلم ریز

صد بارید در طالب دلدور و درم ریز

از سرِ جہاں تابِ اُسی ظلم نیست
 ایں وقت بُر از آفتِ سوزاں بسرم ریز
 سرستِ منے لذتِ دردم، خرامِ آر
 دینِ شیشِ دلِ بنگی و درِ رنگِ درم ریز
 ایں سوزِ طبعیِ گداز و نظم
 حدِ شطِ بیفتار و بہ منزِ ہر دم ریز

لیکن یہاں ہم ان کے اس غم سے بحث نہیں کر رہے ہیں، یہ غم توان کی اس گداختگی دل کا اندر ہے جس سے وہ اپنی تعلیقی قوت کو اُبھارتے اور اپنے موضوعِ سخن سے اتحادِ کامل پیدا کرتے۔ اس غم کے طوطہ غالب کو ایک دوسرا غم دور نگاہ کا بھی تھا، اپنے فن کی بھڑری اور ننانے کی اس سفرِ پوری کا بھی تھا جو انہیں ناکسوں کی خوشامد اور شادمانی کرنے پر مجبور کرتا یہ غم غالب کو اپنے ماحول کے غم سے جڑے میں ملا تھا۔

یہ عمومی غم جو اقتصادی تباہ حالی سے پورے برصغیر پر بھی چھایا ہوا تھا، اس حقیقت کو ہر ذی شعور پرواضح کر دیا تھا کہ نئے خیالات کی جو غم ریزی مغرب نے کی ہے اور جو روشنی وہ نئے علوم و فنون کی لیا ہے اس سے مشرق اس وقت تک مستحضر نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ انگریزوں کی غلامی کے جوئے کو اُتار نہ پھینکے۔ ”اسبابِ بے باقوت ہند“ کا حال سب کو معلوم ہے، میں اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا۔ انگریزوں کی کوٹِ مکتوت اور جبر و استبداد سے نہ صرف کسان، زہندگان، صنعتکار، دستکار اور پڑانا دانشوروں کا طبقہ تباہ حال تھا بلکہ والیانِ ریاست بھی حقیقی دریا کی عدم موجودگی میں کسی کو متجہی کرنے کے حق سے محروم ہونے کے باعث اس سے پناہ مانگتے ہوئے تھے اور جب ریاستوں کا الحاق شروع ہوا تو اس آفتیں مواد کو اور بھی اشتباک ہوئی جس نے بالآخر قومی بے باقوت کی صورت اختیار کی۔ ان حالات کے پیش نظر اس وقت غلامی کے جوئے کو اُتار پھینکنے کا عمل برصغیر کی ترقی کے لیے اتنا ہی ترقی پسندانہ تاریخی عمل تھا جتنا کہ انگریزوں کی عملداری کے مثبت پہلوؤں کی تھرو قیمت کو سمجھنا اور اس سے فائدہ اُٹھانا۔ آج اس قومی بے باقوت پر اس قسم کی راستہ زنی کرنا کہ وہ قبل از وقت، تھو دیا یہ کہ جاگیردارانہ نظام کی حامل تھی اس کی کمزوری اور شکست کا تجربہ ہے نہ کہ اس کے تاریخی عمل کا۔ اس کا تاریخی عمل تو بغیر کسی چیلن و چرا کے ترقی پسندانہ تھا، ایسی صورت میں ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ اس قومی بے باقوت میں غالب کا رویہ کیا تھا۔ بے باقوت کے فرو ہونے کے بعد غالب نے بسلسلہ الزام بے باقوت اپنے رویے کی جو وضاحت کی ہے اس میں

الزام بنات سے براد کا پہلو اس قدر غالب آگیا ہے کہ یہ ایک عمومی سی رائے بن گئی ہے کہ ان کا دل باہیوں کے ساتھ نہ تھا۔ چنانچہ اس سے پہلے کے معانی میں بھی نقطہ نظر میں نے بھی اختیار کیا تھا۔ لیکن آج اس نقطہ نظر کو میں اس پہلو سے مسترد کرنا چاہتا ہوں کہ غالب کے سارے احوال سے واقف ہونے کے باوجود ہم اس بات کو پہلے کیوں اٹھائیں کہ ان کا دل باہیوں کے ساتھ نہ تھا۔

کیوں نہ مروجہ ماضی حیثیت سے دورانی بنات سے پہلے ان کے حمل اور اس الزام کا جائزہ لیں جو انگریزی حکومت کی طرف سے ان پر عائد کیا گیا اور اس سلسلے میں یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ کسی شخص کو اس کی اپنی رائے کی روشنی میں نہیں بلکہ دوسروں کی رائے کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم اس سلسلے سے کا جائزہ لیں، چند باتیں بطور سہاديات اپنے ذہن میں رکھنی چاہئیں کیوں کہ حمل کی ماہیت کو بغیر حرکات کے دریافت نہیں کر سکتے۔ غالب، بہادر شاہ ظفر کے حکم، ندیم اور مقرب بارگاہ ۱۸۵۰ء میں ہوئے اور ۱۸۵۳ء میں ذوق کی وفات کے بعد وہ نہ صرف بادشاہ کے استاد بلکہ ان کے ولی عهد مرزا محمد سلطان غلام فرخ الدہلی و مرزا عرف مرزا فرخ کے بھی استاد مقرر ہوئے اور اس سلسلے میں ہار سو روپے سالانہ طور اگر اٹھائیں تو کچھ نہ کچھ ضرور ملک سے پاسے تھے۔ لیکن اس زمانے میں وہ خاصی عبدالمیل جنوں کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”تمنا عمر ہاں شہر میں کہیں نہیں ہو تاں قلہ میں شہر کو گاہی تیسو یہ جمع ہو کر کچھ غزل خوانی کر لیا کرتے ہیں۔ میں کہیں اس محفل میں جاتا ہوں کہیں نہیں جاتا اور یہ صحبت چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں، کیا معلوم ہے اب نہ ہی اب کے ہو آئندہ نہ ہو۔“

کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ متعلقہ سلطنت کا وہ نشان جسے انگریز اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر باقی رکھے ہوئے تھے، ان کی نظر میں صرف چند برسوں کا احسان تھا۔ ممکن ہے کہ ان کے اس خیال کو حکومت اس بات سے پہنچی ہو کہ کچھ عرصے کے بعد بادشاہ ظفر کے بعد بادشاہ کے لقب کو ہٹانے کے مسئلے پر غور کر ہی تھی، لیکن اس کے باوجود اس سے انکار منہویہ کیا جاسکتا ہے کہ انہیں اس طرح کی بات اور نظر نہیں آ رہی تھی۔

اسباب بنات چند ”میں جہاں اقتصادی استحصال، ہڈا لے نظام کی درہی پر زور دیا گیا ہے وہاں انگریزوں کی اس پالیسی پر بھی جو مسیحیت کی چار ماہ تبلیغ اور ایسے رسوم میں مداخلت سے تعلق رکھتی تھی جس کی بجا آوری ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی تھوس کا وجود رکھتی تھی۔ چنانچہ بہادر شاہ ظفر نے درمیان بنات اپنے فرمان میں سستی کی رسم کو بحال کرنے کا بھی اعلان کیا تھا۔

عالم جو ہر قسم کے مذہبی تعصب سے آزاد تھے۔ ان کے لیے مذہبی جہاد کا نعرہ، خواہ وہ انگریزوں کے خلاف جنگ میں کتنا ہی موثر کیوں نہ رہا ہو، کچھ بہت اہم نہ تھا۔ اس کا اظہار اس بات سے ہوتا ہے کہ مولانا فضل حق غیر آبادی جن سے غالب کے اسٹے گھرے تعلقات تھے کہ وہ ان کی ہدائی کو برداشت نہ کر پاتے۔ ان کے بارے میں یہ لکھتے ہیں کہ:

”اسیں اسلام میں تعصب تھا اور انھوں نے اپنی جان اسی تعصب میں دی۔“ (۲)۔

۱۸۵۷ء کی قومی بغاوت کی ناکامی کے اسباب کے بارے میں بہت سی رائیں دی گئی ہیں۔ پنجاب، بنگال، نظام، سندھیا، راجستھان کے والیاں ریاست نے ساتھ نہ دیا۔ کوئی متحدہ کمان نہ تھی، امریکا جو طبقہ اس کی رہنمائی کر رہا تھا، وہ جنگجو اور موقع پرست تھا، وہ ایک بارے ہوئے مقصد کی جنگ لڑ رہا تھا۔ (پنڈت نرو) و طبرہ و طبرہ۔ لیکن بہت کم لوگوں نے اس بات پر توجہ دی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی نااتفاقیاں (ہندو شاہ کو یہ شکایت تھی کہ ہندو رعیت نے ان کا ساتھ نہیں دیا) ذات، پات، قوم، قبیلوں اور ریاستوں کی نااتفاقیاں یہ ساری نااتفاقیاں ناکامی کی ذمہ دار تھیں۔ کارل مارکس سقوطِ دہلی پر تبصرہ کرتے ہوئے ۳۰ اکتوبر ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں لکھتا ہے کہ:

”باغی لشکر کی تعداد میں جو کمی واقع ہوئی وہ ان کے تنہا دس روز تک بہم حملہ کرنے اور اس کی وجہ سے بیماری جاتی نقصان اٹھانے کی وجہ سے اتنی نہیں ہوتی جتنی کہ ان کے باہمی اختلاف کی وجہ سے۔ باغی لشکر کے بہت سے دہتے، ان کے اختلافات کی وجہ سے لوٹ گئے۔ اگر ایک طرف سنی بادشاہ دہلی کے بانیوں کی طرح ان سپاہیوں سے بدول ہو چکا تھا جنھوں نے اسے مدد کر رکھا تھا تو دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں کی نااتفاقیاں اور بددلی فوج اور نئی حکم کے اختلافات اس قدر زیادہ وسیع ہو چکے تھے کہ باہیوں کی شکست ناگزیر ہو گئی تھی۔“

یہاں اس بات کو ایک بار پھر دہرانے کی ضرورت ہے کہ جس طرح انگریزوں نے صرف اپنے گوندوں سے نہیں بلکہ برصغیر کی دیہی فوج کی مدد سے ہندوستان کو فتح کیا اسی طرح انھوں نے اس قومی بغاوت کو بھی اپنی ولایتی فوج سے نہیں جس کی تعداد اس وقت صرف پانچس ہزار تھی بلکہ برصغیر ہی کی دیہی فوج کی مدد سے لڑ کیا۔ ہر حال قطع نظر اس امر کے اس نالے میں جب وطنی کا تصور رکھنا ضرور تھا یہ بات سوچنے کی ہے کہ غالب جو عالمگیر وحدت الہیت کا قائل ہو وہ اس مذہبی اور قومی لحاظ سے کیوں کہ خورش ہو سکتا تھا جو اس نالے میں کم ہونے کے بجائے کچھ زیادہ ہی

بڑھ رہا تھا۔ جہاد کا اسٹیج جسٹا مولانا احمد سعید نے جلیج مسجد پر گاڑ دیا تھا۔ بادشاہ نے مفتی صدر الدین آزاد کے توسط سے اس معاملہ کو رفع دفع کیا (خود کی مسجد و حاشا) اور یہ قربان جاری کیا کہ یہ جہاد ہندوؤں کے خلاف نہیں بلکہ فرنگیوں کے خلاف ہے۔ یہ سارے مسائل غالب کے دل میں اندیشہ ہائے دور دراز پیدا کرنے کے لیے کافی تھے۔ اب ہمیں ان اسباب پر بھی غور کرنا چاہیے جنہوں نے غالب کو اس قوی بے گناہ میں شاہ کا طرفدار بننے پر مجبور کیا۔

انگریزی پیشی کے مقابلے میں غالب کی مجموعی آمدنی قلعہ اور واجد علی شاہ کے دربار سے ملنے والی تنخواہ سمیت کتنی گنتا زیادہ تھی۔ ہر چند کہ واجد علی شاہ کے دربار سے وہ صرف دو سال تک مستفید ہوئے تھے کہ واجد علی شاہ کو ۱۸۵۶ء میں معزول کر دیا گیا۔ غالب نے اس معزولی یا الحاقِ اودھ کے خلاف جہاں اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا (۳۱) وہاں از روئے وفا و اری بعد معزولی بھی مجتہد العصر کے توسط سے ان کی خدمت میں قصیدہ لکھ کر بھیجا۔ غالب کا خاندانی تعلق جس طبقے سے تھا وہ طبقہ انگریزوں کے خلاف اس زمانے میں صحت آرا ہو گیا تھا۔ نواب ضیاء الدین، نواب امین الدین اور نواب باندہ۔ ان تینوں سے غالب کی عزیمتواری تھی اور یہ تینوں ہی دورانی بے گناہ بادشاہ کے ساتھ ہو گئے تھے، ہر چند کہ ان کے نواب بنوائے میں انگریزوں کا بست بڑا ہاتھ تھا۔ اس کے علاوہ نواب مصطفیٰ خاں شیلٹ، مفتی صدر الدین آزاد، جنہوں نے بغیر قلعے کے ”بالجھر“ جہاد کے فتوے پر دستخط کیے تھے اور غالب کے یادِ غام مولوی فضل حق خیر آبادی، یہ سب کے سب باغیوں کے ساتھ ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ نواب شیخ الدین حیدر خاں، ذوالفقار الدین حیدر خاں المعروف بہ حصین مرزا، نواب حامد علی خاں جی سے غالب کے بڑے گھرے مراسم تھے وہ سب کے سب بادشاہ کے ساتھ جنگ میں شریک تھے۔ غالب کے اپنے بھائیے ماشو بیگ کا جواں سال بیٹا احمد بیگ فرنگیوں کے خلاف جنگ کرتے ہوئے ہلاک گیا۔ ان حالات کے پیش نظر غالب کا دورانی بے گناہ باغیوں کے ساتھ ہونا یا بادشاہ کی حاضری میں ہونا صرف مصیبت وقت ہی کو ظاہر نہیں کرتا ہے بلکہ ان کے بے گناہی کی بھی غوازی کرتا ہے۔

ان مہلکات کے بعد اب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ دورانی بے گناہ میں غالب فی الواقع کس کے ساتھ تھے انگریزوں کے یا قلعہ اور اہل شر کے۔ وہ نواب یوسف علی خاں کو لکھتے ہیں:

”میں ایسا نہ ہو کہ ایک قلم ترکہ تعلق سے میرا گھر ٹٹ جائے اور میری جان تلف ہو جائے میں بظاہر باغیوں کا دوست لیکن بہ باطن ان سے بیگانہ رہا۔“۔ باطنی بیگانہ و بظاہر آشنا نہ م۔“

قلعہ کو لکھتے ہیں:

اس قندہ آشوب میں، کسی مسطرت میں، میں نے دخل نہیں دیا۔ صرف اشعار کی خدمت (ہمدرد شاہ غفر کے اشعار کی اصلاح کی خدمت) بھالانا رہا۔ اور نظر لبخی بے گنجائی پر شہر سے نکل نہیں گیا۔

ان دونوں خطوط میں اگر ایک طرف اس کا اعتراف ملتا ہے کہ دورانی بناوت وہ قلعے میں جاتے رہے تو دوسری طرف اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ قلعہ تعلق کرنے میں جان و مال کا خطرہ تھا۔ ہمیں یہاں صرف پہلے صفے سے غرض ہے کہ جان و مال کا خطرہ تو تعلق قائم رکھنے سے بھی تھا۔ جیسا کہ بعد کے واقعات نے ثابت کیا۔

جہاں تک ان کے قلعے میں حاضری دینے کا تعلق ہے اس کی تصدیق خارجی ذرائع سے بھی ہوتی ہے۔ روزنامہ عبداللطیف (مرتبہ طبع لکھنؤ) میں ۱۳ مئی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں لکھا ہوا ہے کہ:

(ترجمہ)

”سمجھو کہ بادشاہ کو اصلاح ملنے کا خیال ہوا۔ فرالدولہ مرزا امین الدین احمد خاں ہمدرد و نواب مرزا ضیاء الدین احمد خاں ہمدرد، نواب میر حامد علی خاں، میاں نظام الدین، نواب حسن علی خاں، نواب احمد علی خاں اور نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں و مفتی صدر الدین خاں و کرم علی خاں، ارلوت علی خاں، نواب بدیع علی خاں و ظہیر ایوان ظاہری میں آداب بھالانے کے لیے حاضر ہوئے، زمین بوسی سے سرخروئی حاصل کی اور ان میں سے ہر ایک نے ایک ایک خرصرہ نذرانے میں پیش کیا۔ بادشاہ کے حکم سے ہر روز کی حاضری کے لیے مرتبہ خانہ دلاوی سے یہ لوگ ہمدرد ہوئے اور نواب مرزا امین الدین احمد خاں کو گھس رانی کا پایہ عطا ہوا۔“

غالب نے لبخی اس حاضری کو جھٹکایا نہیں ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ میں شہر کی خدمت بھالانے کے لیے جایا کرتا تھا۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا وہ صرف شہر کی خدمت بھالانے (یہ جملہ بھی بڑا ذو معنی ہے) یا کچھ اور خدمات بھی ان سے ظہور میں آئیں۔

روزنامہ عبداللطیف میں ۱۱ اگست ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں یہ درج ہے:

”نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب نے ایک قصیدہ بادشاہ کے حضور میں پیش کر سنایا اور طعنت و سب تو کیا۔“

اور روزنامہ حیدر اللہ (دلی کی صبح و شام۔ مرتبہ حسن لکھنؤ) میں ۱۳ جولائی ۱۸۵۷ء کی تاریخ میں یہ درج ہے کہ:

”مرزا لوط اور کرم علی خاں نے انگریزوں پر فتح (فتح آگرہ) پالنے کی خوشی میں قصائد پڑھ کر سنائے۔“

عالم نے اپنے خطوط میں نہ تو کہیں کسی قصیدہ پڑھنے کا ذکر کیا ہے اور نہ اس سے براہت ہاجی ہے، اس لیے مہجوراً عالم کے دکھا یا انگریزی رواج کے دکھا بھی اس سلسلے میں حاسوس رہے ہیں۔ لیکن چوں کہ انھوں نے سکہ کہنے کے الزام کو ”مستغنی“ منس “قرار دیا ہے۔ اس لیے بیشتر بحث اسی سلسلے میں ہوتی ہے۔ اب اس کا خلاصہ ملاحظہ ہوا

عالم کے ایک خط کی نقل بلکہ کی صورت میں جو سید حسین مرزا کے نام لکھا ہوا ہے علی گڑھ میگزین کے عالم نمبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا ہے۔ وہ اس خط میں لکھتے ہیں:

”اب میرا دو سئو۔ بیگا نہیں، پکڑا نہیں گیا، دفتر قلعہ سے میرا کاغذ نہیں نکلا۔ کسی طرح کی سہولتاتی اور تمک حراہی کا وجہ ہم کو نہیں لگا۔ یہاں ایک اخبار جو گوری شکر یا گوری دیال یا کوئی اور خد کے دلوں میں بھیجتا تھا اس میں ایک خبر ایک اخبار نے یہ بھی لکھی تھی کہ غلامی تاریخ میں آمد اللہ خاں عالم نے یہ سکہ لکھ کر گزرا نا۔“

بہ زرد زرد سکہ سکھ سکھ
صران اللہ علی بہادر شاہ عالمی

میر سے عندالطاف صاحب کھنجر نے پوچھا کہ یہ کیا لکھا ہے۔ میں نے کہا کہ غلط لکھا ہے۔ بادشاہ شاعر، بادشاہ کے بیٹے شاعر، بادشاہ کا نوکر شاعر، خدا جانے کس نے کہا۔ اخبار نویس نے میرا نام لکھ دیا۔ اگر میں نے سکہ کر گزرا نا ہوتا تو دفتر کا وہ کاغذ میر سے ہاتھ کا لکھا ہوا گزرتا اور آپ جا ہے سکیم اسی اللہ خاں سے پوچھیے۔ اس وقت تو وہ چپ رہا۔ اب جو اس کی بدلی ہوئی جانے سے دو ہفتے پہلے ایک فارسی روکاری لکھوا گیا کہ یہ شخص بادشاہ کا نوکر تھا اور ان کا سکہ لکھا تھا ہمارے نزدیک بدشمن پالنے کا مستحق نہیں۔“

گوری شکر کا روزنامہ شائع نہیں ہوا ہے کہ اس کا حوالہ دیا جائے۔ بلکہ رام ذکر عالم میں لکھتے ہیں کہ

”خدا کے دنا نے میں ایک حاسوس گوری شکر نے انگریزوں کو خلیفہ الملوک دی تھی کہ ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو جب بہادر شاہ نے وہاں کیا تو مرزا عالم نے یہ سکہ لکھ کر ایک پرچہ لکھا اور حضور میں گزرا نا۔“

ہندو مذہب کے کھنڈن
سرلیکھ لکھنؤ بہادر شاہ ثانی

ایک رام نے اپنے حوالے میں دستاویز فاران ڈپارٹمنٹ متفرق ۱۸۶۶ء (۳۰-۳۳) کی نشاندہی کی ہے۔ اس کے بعد وہ غالب کے مولد بلاخط کا اقتباس پیش کرتے ہوئے یہ قمر کرتے ہیں کہ جس مذکورہ نکلے کو گودی شکر جاسوس نے غالب سے منسوب کیا وہ غالب کا نہیں بلکہ ذوق کے شاگرد حکیم رسول ویران کا لکھا ہوا ہے اور اس کی تصدیق صادق الانصاری (دہلی) کی اطلاع ۶ جولائی ۱۸۵۵ء سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اس طرح سے انھوں نے غالب پر ایک نکلے کا الزام اُٹا دیا۔ لیکن غالب پر صرف ایک نکلے لکھنے کا الزام نہ تھا۔ ان پر دو نکلوں کے لکھنے کا الزام تھا۔ غالب چودھری عبدالغفور کے نام لکھتے ہیں:

”نکلے کا دار تو مجھ پر ایسا چلا جیسے کوئی ٹھہرا کر پر کس سے کہوں۔ کس کو گواہ لگی۔ یہ دونوں نکلے ایک ہی وقت میں لکھے گئے تھے۔“

غالب کا خیال تھا کہ یہ دونوں نکلے اس وقت لکھے گئے تھے جب بہادر شاہ کی تخت نشینی ۱۸۵۷ء میں ہوئی تھی۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی۔ ایک نکلے جو ان سے منسوب تھا وہ ۶ جولائی ۱۸۵۵ء کی تاریخ میں لکھا ہوا مل گیا۔ وہ کئی بات دوسرے نکلے کی جو جیلوں لال کے روزنامے کے قلمی نسخے میں ہے۔ اصل مسئلہ اسی نکلے کا ہے۔ جیلوں لال کے روزنامے کا ترجمہ سرہارنس مشاف کے لڑکے تحصیل مشاف نے کیا تھا۔ خواجہ حسنی کلاسی نے اسی انگریزی ترجمے سے اس کا اردو میں ترجمہ کرایا تھا جو نذر کی صحیح و ختام میں موجود ہے۔ اس ترجمے میں وہ نکلے نہیں ہے جسے جیلوں لال نے اپنے قلمی نسخے میں غالب سے منسوب کیا ہے۔ مشاف کے خاندان سے غالب کے گھر کے مراسم تھے، ممکن ہے اس وجہ سے اس نے دعوت کو دیا ہو۔ ہارس کے پاس جیلوں لال کا جو قلمی نسخہ تھا وہ کسی طرح ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کے ہاتھ لگ گیا۔ چنانچہ انھوں نے مشاف (نومبر ۱۹۵۸ء) کے پرچے میں اس نکلے کو پیش کرتے ہوئے اس پر ایک سیر حاصل شد کی ہے۔ یہ عہادت وہیں سے نقل کی جاتی ہے۔

(روزنامہ جیلوں لال قلمی مولو ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی) ۱۹ مئی ۱۸۵۵ء کی تاریخ میں:
”دو بار شاہی منصفہ ہوا۔ مولوی قاسم علی تانیدار نے حاضر ہو کر ایک نکلے جلوس دار ہاست تحت لکھنؤ حضور میں گزارا۔“

نکلے مذکورہ ہندو شاہ ویں پٹا

ظفر نیسانی سرلیکھ لکھنؤ بہادر شاہ

اس پر اور خاصوں نے بھی نکتے کیے،

نکتہ صاحبزانی زہد بتائید

ظفر سبحانی سرانہ اللہ ہی بہادر شاہ

دوسرا نکتہ:

ہر زہد زہد نکتہ نصرت طرازی

سرانہ اللہ ہی بہادر شاہ غازی

دیگر نکتہ شعر مرزا قوش:

ہر زہد آفتاب و قرۃ ماہ

نکتہ زہد در جہاں بہادر شاہ

ہمیں اس آخری نکتے ہی سے سروکار ہے جسے جیلانی لال نے مرزا غالب سے منسوب کیا ہے:

ہر زہد آفتاب و قرۃ ماہ

نکتہ زہد در جہاں بہادر شاہ

تو دیکھئے کہ کبھی اخبار یا دودناتے کی مد سے اس نکتے کا بھی الزام غالب کے سر سے نہ اٹھ جائے یہ نکتہ غالب ہی کے سر درجہ ہے۔ کہیں کہ اس کی زبان بھی اور سکوں سے خلعت ہے۔ ج۔

ہر زہد آفتاب و قرۃ ماہ

اس میں جو تخیل ہے وہ کسی چھوٹے شاعر کو نصیب نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہاں تو ہمیں حقایق سے بحث کرنا ہے کہ اس نکتے کے تخیل سے۔

غالب پر جس دوسرے نکتے کا الزام تھا وہ بھی نکتہ تھا۔ غالب نے اپنی برأت میں بہت باتوں پاؤں مارے بالآخر شک ہار کر یہ سب مرزا کو یہ لکھنے پر مجبور ہوئے۔

”میں نے نکتہ نہیں کہا اور اگر کہا تو اپنی جان و حرمت بچانے کے لیے، یہ گناہ نہیں ہے اور اگر گناہ بھی ہے تو کیا ایسا سنگین ہے کہ ملکہ معظمہ کا اشتہار (صفو کا) بھی اُسے ملتا نہ سکے۔ سچاں اللہ! گولہ انداز کا بارود بتانا، (یاں شاید اشارہ کا لے خال گولہ انداز کی طرف ہے) اور قدیں لگانا، اور ہیکہ گھر اور میگزین کا گوشا صاف ہو جانے اور شاعر کے دوسرے صاف نہ ہوں۔ ہاں صاحب گولہ انداز کا ہسٹری مدگار ہے اور شاعر کا سارا بھی ہانہ دار نہیں۔“

اور وہ دوسرے یہ تھے:

میرزا آفتاب و قرۃ

نکے ند و در جہاں بہادر شاہ

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اگر یہ سب باہمیں غلط تھیں، جنہوں نے غالب مظہر صفی تھیں تو پھر ان پر انگریزوں کی طرف سے یہ خطاب کیوں نازل ہوا کہ نہ صرف ان کی ہمتیں اور عظمت بند کوی گئی بلکہ بعد فتح ان کا قصیدہ بھی لوٹا دیا گیا اور انھیں ملاقات سے بھی محروم رکھا گیا۔

۱۰۱۰

غالب عظم غوث بے خبر کے نام لکھتے ہیں:

میراجاں بیگم لکڑ کوننگ صاحب نے بعد فتح دہلی میرا قصیدہ مجھ کو واپس بھیج دیا۔ صاحب سکتے نے مجھ سے کہہ دیا کہ تم ایام غم میں بلاؤ۔ باغی کے مصاحب رہے اب گورنمنٹ کو تم سے روادار رسم امیر خانی منظور نہیں۔ تاہار چپ بند رہا۔ بے حیا بہل۔ لکڑ ایلکھ صاحب بہادر کے وقت میں پھر موافق معمول قصیدہ شملہ کے مقامات پر بھیج دیا۔ ۱۳ فروری ۱۸۶۳ء حال کو قصیدہ مع عرضداشت ارسال کیا، آج تک کہ نہ راج ہے جواب نہیں پایا۔ بلا جو موافق معرفت، رسم قدیم کا عمل میں نہ آنا خاطر آفتاب کیوں نہ ہو۔

دوسرا خط:

۱۸۶۰ء میں لکڑ صاحب بہادر نے میرٹھ میں دربار کیا، صاحب مختصر بہادر دہلی، لہاں دہلی کو ساتھ لے گئے۔ میں نے کہا میں بھی چلوں۔ فرمایا کہ نہیں۔ جب (لکڑ صاحب کا) لنگر میرٹھ سے واپس آیا میں موافق اپنے دستور کے روزہ رو لنگر خیم میں گیا۔ میر صاحب سے ملنے ان کے خیمے میں سے اپنے نام کا گھٹ صاحب سکر تر بہادر کے پاس بھیجا۔ جواب آیا کہ تم غم کے دنوں میں بلاؤ۔ باغی کی خوشامد کیا کرتے تھے۔ اب گورنمنٹ کو تم سے ملنا منظور نہیں۔ میں گدا نے میرم اس حکم پر مستوع نہ ہوا۔ جب لکڑ صاحب بہادر لکھتے تھے میں نے قصیدہ حسب معمول قدیم بھیج دیا۔ مع اس حکم کے واپس آیا کہ اب یہ چیزیں بہادر سے پاس نہ بھیجاؤ۔ میں واپس مطلق ہو کر پشاور بہادر حکام شہر سے ملنا ترک کر دیا۔

غالب کاٹخ برہاں (طبع فروری ۱۸۶۳ء) کے دہاچے میں لکھتے ہیں:

”دوستم آباد دہلی کیجی کاخانہ چوں تصویر دیوار خانہ لڑمس و حرکت اثر
نذاشتم۔ اگرچہ یہ بند نبودہ ام لدا ہے گزند نہ بودہ ام۔“

اس جملے میں جو یہ بات بھی کہی ہے کہ گرجہ میں مقید نہ رہا لیکن میں بے گزند بھی نہ رہا۔ وہ کس
ننانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس ننانے سے جب کہ باغی لشکر نے دلی کو فتح کیا، یا اس ننانے سے
جب کہ عاکیوں (انگریزوں) نے دوبارہ دلی کو فتح کیا۔
عالم دستخو کے ابدانی صے میں یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ۔

سبب میں نے یہ صوص کیا کہ باغی لشکروں کا یہ سیلاب خس و خاشاک سے
رک نہیں سکتا تو مجدد آجہاں کچھ اور لوگ خانہ نشینی ہو گئے ہیں بھی خانہ نشینی
ہو گیا۔“

اُن کا یہ بیان لوہر کے حوالہ جات کی روشنی میں ”بظاہر آشنا باطنی بیگانہ“ صحیح نہیں ہے۔ وہ حسب
مصول قلعے جاتے رہے اور جب تک باغیوں کی حکومت دلی میں قائم رہی اُن کو کوئی گزند نہیں
پہنچی۔ باغیوں سے کوئی گزند پہنچنے کی کوئی مثال انھوں نے نہیں پیش کی ہے۔ باغیوں نے شہر
کو لوٹا، یہ تو کھا ہے لیکن یہ کہ انھوں نے غالب کے گھر کو لوٹا یا یہ کہ ان کی کوئی قوتیں کی ہو یہ
کھیں بھی نہیں لکھا ہے، اس کے برعکس جب وہ باغیوں اور عاکیوں کے تسلط کے فرق کو واضح
کرتے ہیں تو صاف طور سے دستخو میں یہ لکھتے ہیں:-

”وہ تین دن (۱۳ ستمبر تا ۱۸ ستمبر) تک کشمیری دروازے سے لے کر
چمک تک تمام راستے میدان جنگ بنے رہے۔ اگرچہ گلی کا دروازہ بند کر لیا
گیا تا لیکن ابھی اتنا حوصلہ باقی تھا کہ دروازہ کھول کر باہر چلے جاتے تھے اور
کھانے پینے کا سامان لے آتے تھے۔“

لیکن ۱۸ ستمبر کو جب کہ عاکیوں کا (۳۰) لشکر شہر میں داخل ہوا، تو پھر جو کچھ شہر پر اور خود ان پر
گزدی ہے اس کی روداد انھیں کے الفاظ میں سنئے۔ چوں کہ عبادت خالص فارسی میں ہے اور پچھلا
ہے، اس لیے کہنے میں دشواری بھی ہوتی ہے لیکن مفہوم واضح ہے۔

”آوردند روز کہ بست و چشمہ باو نام (حرم) و پیرز و ہمیں روز از ستمبر بودہ نام
داشت۔ در آں گزند کہ ایں چہر و لا گوند (آسمان) پایہ از پایاں کثردم
(برج حرب) بر کمارہ بخاری داشت، بخندہ نمود (خوشی خشنہ والا) در بخندہ
بود (چمکتا ہوا سونچ) در یکے از پایہ ہائے پائین طوش (برج منہل) گرفت۔
(مراد اس سے سورج کے گھم میں آنے سے ہے) و بر چشم جہاں بینی
جہانیاں، از تیرگی بیدار رفت۔ طوطائے زود گشت و گیر دار تابدیں کوچ

نیز رسید و ہر لڑ بھیم دل دو نیم شد۔

اس کے بعد سے اپنی مصیبتوں کا ذکر ہے۔ پانی کا بند ہو جانا (کہیں کہ گلی کو اہل کوہ نے سرایت کر دیا تھا اور گلی میں کوئی کنواں نہ تھا۔) گھر میں کھانے کا چھتا سلاں تباہ ختم ہو گیا۔ دو شہانہ روز کے سب بھوکے اور پیاسے رہے۔ روشنی نہ آ رہی۔ یہ طوطا رہے کہ اس وقت غالب کے گھر میں دو معصوم بچے بھی تھے:

فریاد اڑاں زاری و خونناہ۔

فریاد اڑاں خولہی و بے رنگ و نواہی

فریاد ز بھارگی و خستہ و دواہی

فریاد از آوارگی و بے سرو پائی

ایک دن اہانک ابر آیا پانی برسا۔ چلوں باندھ کر بچے شنگے میں پانی جمع کیا اور اس طرح اپنی پیاس بجائی۔ یہ توان کی کیفیت تھی۔ اب جو بھائی کی کیفیت پر غور کرتے ہیں جو دو ہزار روپے کے لاپٹے پر ان کے گھر سے رہتے تھے توان کا کلیجہ منہ کو آتا ہے اور پھر ان کی مصیبت کو یاد کر کے لکھتے ہیں:

”نہی توان گفت زندہ است یا بختی مرد“

۳۱ ستمبر کو مرزا یوسف کا گھر لوٹا گیا اور گلی کے لوگوں کو سوت کے کھمبات اٹار دیا گیا۔ اور خٹک خد کے مسخٹ مسخٹ الدین (خد کی صبح و شام) کا تو یہ بیان ہے کہ مرزا یوسف انگریزوں کی گولی سے مارے گئے۔

”مرزا امجد اللہ خاں کے بھائی مرزا یوسف خاں جو مدت دراز سے حالت جنون میں تھے گولہوں کے خد کی آواز میں کرایا ایک باہر لکے اور مارے گئے۔“

غالب اس سلسلے میں یہ لکھتے ہیں کہ جس دن مرزا یوسف کا گھر لوٹا گیا ہے اور ان کی گلی میں قتل و جارت کا بازار گرم ہوا۔ ان گوروں نے دیوانے یوسف مرزا اور ان کے بھڑے دوہان اور برصیا جڑے کو زندہ چھوڑ دیا۔ مگر اس سوچ پر ان کے ظلم کی رفتار رک بھی جاتی ہے۔

”ظہیر ام خاں در نگارش نامہ چوں مدین چار سیدہ رہ انجام از اختیار بلاندا“

۵ اکتوبر کو گورے خود مرزا غالب کے گھر میں ٹھکس آئے اور راجہ نرندر سنگھ کے سپاہیوں کا مدد کرنا کچھ مفید نہ ہوا اور صرف مرزا غالب ہی کو نہیں بلکہ ان کے ساتھ ان کے دو بھائی بھول (عارف کے بیٹے) اور غلامی کو بھی اپنے ساتھ گرفتار کر کے کرنل ہرن کے پاس لے گئے۔ ۱۹ اکتوبر مطابق ۲۹

صفر ۱۳۷۲ء کو مرزا یوسف استیصال کرتے ہیں، ان کا لاش بے گور و کھن پڑا رہتا ہے۔ گھر کی ہادر لپیٹ کر، پاس کی مسجد میں یوں ہی دفن کر دیا گیا۔

تہ خاک ہالیں رختش نہ بود
بجز خاک و دسر لختش نہ بود

غالب کی بیوی نے اپنے تمام زیورات آٹھار ہفت میں میاں کالے صاحب کی حویلی میں دفن کر دیے تھے، گوروں نے جب وہ حویلی کوئی تو سارا دھنڈا بھی کھود کر لے گئے۔ اس بناوت میں جہاں غالب کے بے شمار احباب انگریزوں کے ہاتھ مارے گئے وہاں ان کے حقیقی بھائیے مامور بیگ بھی مع اپنے جہاں سال بیٹے احمد بیگ کے مارے گئے۔

جب تک انگریزوں کی عمل داری رہی غالب کی طرح پرستار ان غالب بھی اسی بات کی وکالت کرتے رہے کہ وہ قوی بناوت کے دلوں میں طیر جانیدار ہے۔ جب انگریزوں کی عمل داری نہ رہی تو کچھ غالب دشمنوں نے یہ کمنا شروع کیا کہ وہ حکیم اسی اللہ خاں کی طرح انگریزوں کے طرفدار تھے۔

ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ قوی بناوت کے دلوں میں، جب تک دلی پر ہاویوں کا قبضہ رہا غالب طیر جانیدار رہے۔ وہ ہاویوں کے ساتھ تھے۔ قح آگرہ کی خوشی کے مواقع پر قصیدہ پڑھا اور سکھ کھا۔ تا حال غالب کے دامن سے حب الوطنی کا یہ وجہ دخل نہیں سکا ہے۔ بناوت کے فرو ہونے کے بعد غالب نے بے تک اس دلخ کو دھولے کی بڑی کوشش کی۔ لیکن اس کا رنگ اس قدر بخت تھا کہ جس قدر وہ دھلتا گیا اتنا ہی وہ اپنا اثر چھوڑتا گیا۔ وہ اپنے منہ میں ہادور کے قصیدے سے میں کہتے ہیں:

حاشا کہ بودہ باشم باغی بہ آشکارا

حاشا کہ کردہ باشم ترکہ وفا نہائی

پور پسر ادب منگھری کے قصیدے میں اس الزام کو لڑھکتے ہوئے آئرش کی اُسید بھی رکھتے ہیں:

وگر خود گنہ گارم، اُسید وارم

کہ آئرشم از گورنشت خواہی

غالب نے ایسے سارے مواقع پر پیچیدہ زبان اختیار کی ہے۔ جدلیات سے کام لیا ہے۔
”بظاہر آشتیا باطن بیکانہ“ کی بات دہرائی ہے۔

”نانا کہ کوئی طیر خواہی نہ کی جو نئے انعام کا مستحق ہوں لیکن کوئی بے وفا فی

بھی سرزد نہ ہوئی جو دستورِ قدیم کو برہم کرے۔

(بنام یوسف علی خاں)

یہ جہلیات ہر جگہ ملتی ہے اس پر وقت ضائع کرنا بے سود ہے۔ وہ دہری و فلاواری کے آدمی تھے وہ نوں و فلاواریوں کو نہا بننے کی کوشش کی لیکن ایک نیا م میں وہ تلواریں کب رہی ہیں کہ غالب کی شکل آسمان چو جاتی۔ غالب کو بہادر شاہ کی و فلاواری منگنی پڑی۔ سرکاری پیش تو کسی طرح ۱۸۶۰ء میں عین برس کے بعد بحال ہو گئی۔ لیکن ان کا وہ خلعت اور وہ لبر جو گورنر جنرل بہادر کے دربار میں تھا وہ بحال نہ ہو سکا۔ ہر چند کہ غالب اپنے دو تین خطوں میں ہمیں اس معاملے میں جھکا کرنا چاہتے ہیں کہ وہ خلعت اور لبر بھی بحال ہو گیا تھا۔ یہ ان کی طعن کشیاں اور گھانا بگ آرزو تھی، حقیقت نہ تھی، میرے اس بیان کی دلیل یہ ہے کہ بنات کے بعد انہیں کوئی بھی خلعت گورنر جنرل کے دربار سے نہیں ملی اور نہ وہ گورنر جنرل کے کسی دربار میں اس کے بعد مدعو کیے گئے۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ ۳ مئی ۱۸۶۳ء کو سر رابرٹ ٹنگری نے دربار کے تیسرے دن ان کو بلوا کر ایک خلعت اپنی طرف سے ان کی انک شوقی کے لیے مرحمت کیا اور یہ بات ان کی صرف نگین خاطر کے لیے کہن کہ تم انہاں جا کر بڑے دربار سے بھی اپنا خلعت لے لو۔

غالب مٹی شیورائی کو لکھتے ہیں:

”آگاہ دربار کے تیسرے دن بارہ بجے (۳۰ شنبہ ۱۳ مارچ ۱۸۶۳ء) چہر اسی آیا اور کہا کہ نواب اللٹٹ گورنر نے بلا کیا ہے، پہلے سکرتر صاحب سے طہر نواب اللٹٹ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ قصور میں کہا، تمنا میں بھی جو بات نہ تھی وہ حاصل ہوئی یعنی عنایت سی عنایت اور اخلاق سے اخلاق وقت رخصت خلعت دیا اور فرمایا کہ یہ تمہ کو اپنی طرف سے ازراہ صبت دیتے ہیں اور مرزہ دیتے ہیں کہ لارڈ صاحب کے دربار میں بھی تیرا تمبر اور خلعت کھل گیا۔ انہاں لے جا۔ دربار میں شریک ہو اور خلعت پہن اس پھوڑے کا بُرا حال ہو۔ انہاں لے نہ جا سکا۔“

اسی بات کو وہ خواہ حکام حوث بے خبر کے خط میں اس طرح لکھتے ہیں:

”۳۰ شنبہ ۱۳ مارچ کو بارہ بجے نواب اللٹٹ بہادر نے مجھ کو بلایا، خلعت عطا کیا، فرمایا کہ لارڈ صاحب کے یہاں کا دربار اور خلعت بحال ہے۔ انہاں لے جاؤ گے تو دربار اور خلعت بھی پانچ گے۔ عرض کیا گیا کہ حضور کے ہم درجے خلعت پاؤ۔ لارڈ صاحب کا حکم سن لیا۔ میں نہال ہو گیا۔ اب انہاں لے کہاں جاؤں۔ جوتا رہا تو اور دربار میں کامیاب ہو رہوں گا۔“

یہاں ہمیں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ پھوڑے کی وجہ سے انہاں نے نہ جاسکا۔ بلکہ ایک طرح کی بے اعتنائی کا اظہار کیا گیا ہے۔

اب اسی سلسلے کا ایک اور خط ملاحظہ ہو۔ غلام غوث بے خبر کو لکھتے ہیں:-

"لہذا کنونگ صاحب نے بد موقع دہلی (غالب نے دوبار سے موم ہونے کے باوجود ۱۸۶۰ء میں اپنا قصیدہ انہیں بھیجا تھا) میرا قصیدہ مجھے واپس بھیج دیا۔ (یعنی اس حکم کے واپس آیا کہ اب یہ ہمیں ہمارے پاس نہ بھیجا کہ "غلام غوث بے خبر) ناچار چپ ہوا۔ بے حیا ہوں۔ لہذا انہیں (انجمن) صاحب بہادر کے وقت ۶۳-۱۸۶۳ء میں نے پھر سوانح معمول قصیدہ شملہ کے مقامات پر بھیج دیا (۵)۔ غوث قصور بحیثیت دستور ہدیم حیت سکوتر بہادر کا خط آیا۔ وہی افغانی کاغذ وہی اگلاب وہی فصیح کلام وہی خوشنودی (اس لفظ خوشنودی سے کچھ وضاحت نہیں ہوتی ہے کہ کیا مراد ہے) اب جو یہ امیر کبیر وائسرائے قلم رو ہند (سر جان لڈس ۶۹-۱۸۶۳ء تکم جنوری) ہونے میں خدمت ویرنہ ہالایا۔ ۱۳ مارچ ۱۸۶۳ء مال کو قصیدہ مع عرضداشت ارسال کیا (۶)۔ آج تک کہ بے مارچ کی ہے جواب نہیں پایا۔ باوجود سوانح معرفت (غالب کے یہ شناسا رہ چکے تھے) رسم قدیم کا عمل میں نہ آنا خاطر آشوب کیوں نہ ہو؟

بیدل نیم ہنوز بہ بنیم جی شود

(۱۷ مارچ ۱۸۶۳ء)

اگر یہ بات صحیح ہوتی ہو یا کہ وہ رابرٹ منٹگری کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انہاں جا تیرا نصرت اور کسیر مال ہو گیا تو پھر اس عرضداشت اور اس مروجی کا کیا سبب؟

برچہنیں بندہ ویرنہ بہ بختای کہ او

نصرت باہی ہر دو مدح طرازی نہ قبل

ملک رام ذکر غالب (ایڈیشن چوتھا) میں دستاویزات فارسی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ غالب نے جو ایک نئی درخواست ۱۸۶۵ء گورنر جنرل کی خدمت میں اس طرح سے بھیجی تھی کہ انہیں مکہ عالیہ کا دوبارہ شاعر بنایا جائے اور دستجو گورنمنٹ اپنے خرچے سے شائع کرے۔ اس کے جواب میں سر جان لڈس وائسرائے ہند کا ۶ جون ۱۸۶۶ء کی تاریخ میں یہ آخری فیصلہ ہے کہ

تمرا کو دوبارہ شاعر بنانا مناسب نہیں ہے۔ البتہ گورنر جنرل کو اس پر

اعتراف نہ ہوگا کہ اگر لٹنٹ گورنر پنجاب انہیں صحت دے دی یا دہار میں
پہلے سے لوٹائی جگہ دی۔

یہاں بھی ہمیں اس قسم کا اظہار نہیں ہے کہ گورنر جنرل کے دربار میں ان کا صحت اور سہرا
گواہت کیا گیا۔ بلکہ یہ حکم ہے کہ اگر لٹنٹ گورنر پنجاب انہیں صحت دے دی تو گورنر جنرل کو کوئی
اعتراف نہ ہوگا۔

میں جس بات پر زور دیتا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جو صحت کہ غالب کو لڈوالی برا کے عہد
سے لڈوالڈنگ کے عہد تک ملتا رہا اور جسے لڈوالڈنگ بند کر گئے وہ وہ بارہ غالب کو نہیں ملے اور نہ
اس کے واکراشت کیے جانے کا کوئی حکم نظر آتا ہے۔ غالب اپنے دوستوں کو رابرٹ ٹیگر کی
زبانی گنگو کے حوالے سے جو اس مژدہ جانفزا سماں لکھتے رہے ہیں وہ بے بنیاد تھا۔ معلوم ایسا
ہوتا ہے کہ وہ دوستوں سے اپنی سبکی بھانپانے کے لیے ایسا لکھتے رہے۔ جس صحت کے لیے غالب
اس دور مشاقق تھے کہ اس کی پیروی وہ ایک گدا نے سیرم کی طرح کرتے رہے، اس صحت کے
لٹنے کی خبر پا کر وہ انہاں سے نہ چائیں یہ بات کچھ قریب قریب معلوم نہیں ہوتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا
ہے کہ وہ مژدہ جانفزا غالب کے تحلی کا پردہ تھا۔ ہمارے اس خیال کو مزید تقویت اس بات سے
بھی پہنچتی ہے کہ جب سر ڈی ایل میکلوڈ گورنر پنجاب نے اپنا دربار ۱۳ جنوری ۱۸۶۶ء میں کیا ہے تو
اس موقع پر غالب کو قسمت بہت نچلی صفت میں دی گئی تھی (۷) اس وقت اور خوار کو انہیں
نے اپنے ایک قصیدے میں یہاں کیا ہے اور میکلوڈ صاحب سے درخواست کی ہے کہ وہ اس سبکی
اور بے عزتی کا بدلہ لیں۔ یہ قصیدہ دو زبان غالب نے عرش میں موجود ہے۔
چند اشعار ملاحظہ ہوں:

سب صورتیں بدل گئیں ناگاہ یک ظلم
سہرا بہا، نہ غور نہ صحت کا انتظام
شر پس کی عمر میں یہ دلہا ہاں گدا
جس نے جگہ کے راکھ جھے کر دیا تمام
نئی جنوری مہینے کی تاریخ تیرہویں
استادہ ہو گئے سہرا دیا ہے جب خیام
اس بزم بد فروغ میں اس تیرہ ہفت کہ
سہرا ط صوب میں ازوئے ہستم

سجا اسے گرہ پہ ہوا پاش پاش دل
 درد میں جو مجھ پہ تلی چمکتی صدام
 عزت پہ لہل نام کی ہستی کی ہے بنا
 عزت جہاں گئی تو نہ ہستی رہی نہ نام
 تا ایک گونا ناز جو اپنے کمال پر
 اس ناز کا ٹک لے لیا مجھ سے انتقام
 ار جدید کا تو نہیں ہے مجھے سوال
 ہارے ہم قاصدے کا ہاچے قیام
 ہے بندہ کو اطاعت عزت کی آئندہ
 ہاؤں اگر حضور تو مثل نہیں ہے کام

اس قصیدے میں اخبار المدعیانہ کی بھی کسی قرعہ کا حوالہ ہے۔ جس میں طالبان کا نام غلط لکھا ہوا تھا
 کہ اس سے ان کی ہنگ متصو نم:

اخبار المدعیانہ میں میری نظر پڑی
 قرعہ ایک جس سے ہوا بندہ تلخ کام
 ٹکڑے ہوا ہے دیکھ کے قرعہ کو بگر
 کاتب کی آستیں ہے مگر تیغ کا نیام
 وہ فرد جس میں نام ہے میرا غلط لکھا
 جب یاد آگئی ہے کلیہ لیا ہے خام

۱۸۶۶ء تک کی تو یہ رودلو ہے۔ اگر واقعاً ان کو معمولی خلعت اور لمبر بڑے لٹو صاحب کاوا
 گداشت کیا گیا ہوتا تو پھر یہ سبکی میکلوڈ صاحب لٹنٹ گورنر بلوچستان کی طرف سے کیوں کر
 معرض وجہ میں آئی۔ قرآن میں اور شواہد تو مدار سے ہی بتاتے ہیں کہ ان کا رتبہ پہلے سے بھی کم کر دیا
 گیا اور گورنر جنرل یا وائسرائے ہند کے دربار سے معمولی خلعت و گداشت نہ ہوا۔ لٹنٹ گورنر
 پنجاب کے یہاں سے خلعت ملنا بالکل دوسری بات ہے۔ گھنٹہ دہلی کی سفارش پر سر رابرٹ

منٹگری نے بھی یہ سٹارش کی تھی کہ اگر انہیں کچھ حالیہ کا شاعر نہیں تو وہ نیرا نے ہند کا شاعر بنالیا جاتے۔ لیکن سر جان ہڈس نے اسے بھی مسترد کر دیا۔

(ڈاکر غالب)

اب اس قلم کو ختم کرتے ہوئے ایک دوسری بات کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہوں گا۔ غالب کی شاعرانہ عظمت ان کی حب الوطنی کی قطعی مدینہ منت نہیں ہے جس کا اظہار ان کی طرف سے قومی بھوت کے دھول میں ہوا۔ اس سلسلے میں تو ہمیں صرف ایک ہی قطعہ ملتا ہے:

بلکہ فضلِ مایہ ہے آج

ہر مصلحتِ انگشتان کا

اور اگر غالب یہ قطعہ نہ بھی کہتے تو ہی غالب نام آور رہتے جو آج ہیں۔ ایسی صورت میں اس حب الوطنی کو جسے آج کل کی زبان میں نیشنلزم کہتے ہیں، غالب کے سلسلے میں اس قدر اہمیت دینے کی کیا ضرورت ہے۔ جدید طرز کی سیاسی ملک دوستی یا قوم پرستی جدید طرز کی حب الوطنی سے قطعی مختلف ہے۔ ہمیں ایسا تو نہیں ہے کہ اس میں جہاد اور دہرہ کام کرنا ہو جو بیسویں صدی کے آغاز سے بہت ہی عام رہا ہے کہ کسی کو ترقی پسند صرف اس کی انگریز دشمنی کی بنیاد پر تصور کیا جاتا۔ خواہ اس کے سماجی مستحکات کہتے ہی دیکھا تو سی اور رجعت پسندانہ کہیں نہ ہوں۔ ہم نے جس قطعہ نظر کو اپنایا ہے اس سے اس خطرے کا اظہار نہیں ہوتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ۱۸۵۷ء کے قومی بھوت کے تاریخی کردار کی مزید وضاحت کی ضرورت محسوس کرتا ہوں۔ اس قومی بھوت کے پیچھے انگریزوں کے جو مظالم، اقتصادی ٹوٹ کھوٹ اور بدعہدی کے تحے ان کی اذیت کی اہمیت سے کسی کو الگ نہیں۔ لیکن یہ بھوت صرف انھیں اسباب کی بنا پر وجود میں نہیں آئی۔ انگریزوں کے حکومت جو ظرو جرم مرتب ہوئی تھی اس پر ایک الزام اس بات کا بھی تھا کہ انھوں نے ہمارے سماجی لوہاروں کے ساتھ ساتھ ہمارے عقاید کی دنیا بھی مسترد کر دی ہے۔ وہ لوگوں کو سہلوی یا کر بھیجنا چاہتے ہیں اور ہمارے جاگیردارانہ نظام کو دہرہ ہم بدہم کر رکھا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوتے کہ یہ قومی بھوت مغرب کی طبع مشروطہ ترویج کے جذبے کی حامل تھی۔ اس میں مغربی علوم و فنون کی حمایت اور ہمارے جاگیردارانہ رشتوں کی حمایت بھی شامل تھی۔ ہم نے اس سے پہلے ہی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہمارے خلاف نظر نے سنی کی رسم کو محال کرنے کا بھی ارادہ جاری کیا تھا اور یہ بات بھی نوٹس میں لانے کی چیز ہے کہ دلی کالج کی دور میں کو باطنی نے اس لیے توڑ ڈالا کہ اس سے گھلبیہ کے خیالات کی تبلیغ کی جاتی ہے۔ یہ چند اشارے اس بات کے ہیں کہ یہ قومی بھوت مغرب کے حکومت بد کسی قیصر کے ایک اندھی جنگ تھی۔ اس میں مغرب کی لوہیت کو ختم

کر کے۔ مغربی علوم و فنون کو اپنانے کی بات نہ تھی بلکہ مغرب کو جس اس کے علوم و فنون اور اصلاحات کے رو کر نے کا محل تھا۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ وہ انگریزی داں طبقہ جو مغرب کے علوم و فنون کے اپنانے کا حامی تھا وہ اس قوی بناوت میں شریک نہ تھا۔ کیا اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اس قوی بناوت میں مغرب کے علوف اندھی جنگ کا جو روزہ تھا وہ غلط تھا اور جس طرح اس زمانے میں اس قوی بناوت کے کردار کے بارے میں دو رائیں تھیں، اسی طرح آج بھی احمق رائے نہیں ہے۔ پنڈت نہرو مغربی ذہن سے کلک رکھتے تھے لیکن وہ انگریزوں کی عقلی کے حامی نہ تھے۔ وہ بھی اس رائے کے تھے کہ یہ بناوت "ایک بارے ہوئے مقصد کی تھی"۔ میں یہ نہیں سمجھا کہ ان کی رائے سب کی رائے پر فوقیت رکھتی ہے لیکن یہ رائے ہمیں سوچنے کا موقع ضرور فراہم کرتی ہے۔ اگر زیادہ نہیں تو اس کے جلدی حدود کو سمجھنے کا موقع تو ضرور فراہم کرتی ہے۔ جس طرح آج مشرق، مغرب کے علوم و فنون کے بغیر ترقی نہیں کر سکتا اسی طرح اس زمانے میں بھی نہیں کر سکتا تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مشرق اور مغرب کی تقسیم غلط ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ مشرق کی امداد کچھ اور نہیں اور مغرب کی کچھ اور اور یہ دنیا ترقی کر سکے۔ پوری انسانیت متحد ہو کر ہی انسان کو نئی بلندیوں سے آشنا کر سکتی ہے۔ سیاسی آزادی کی جدوجہد اس عظیم جدوجہد کا ایک ذریعہ تھا۔ لیکن سیاسی آزادی صرف ایک ذریعہ ہی نہیں بلکہ مقصد ہدایت نصب العین بھی ہے۔ لیکن ہم آزادی کو اس پہلو سے دیکھیں تو اسے بھی فراموش نہ کریں کہ یہ مقصد ہدایت ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کو متحد کرنے اور اس کو ترقی کے بلند ترین درجوں پر لے جانے کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

غالب انسانیت کی اسی منزل کے متناقی تھے۔ وہ ہر قسم کے مذہبی اور قوی تعصب سے بلند ہو چکے تھے۔

"بندہ پندور میں تو بنی آدم کو مسلمان یا ہندو، یا نصرانی عزیز رکھتا ہوں۔"

ان سے اس کی توقع کرنا کہ وہ فرنگیوں کے علوف ظہیر مشروط جہاد کو دست بگمتے رہے ہوں گے صحیح نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ اپنے عزیز دوست مولوی فضل حق کے بارے میں یہ کیوں لکھتے کہ

"انھیں اسلام میں بست تعصب تھا اور ایسا کہ اسی قوط تعصب میں انھوں نے جان دی" (۸)۔

یہ ہمارے غالب کے غالب پر پورا نہیں آتا ہے۔ وہ شعور کی اس منزل میں تھے جہاں وہ پوری انسانیت کو ایک خاندان کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کی نظر اس سے بھی آگے کسی ایسے منظر کی تلاش میں تھی جہاں سے وہ پوری کائنات پر ایک سرور منی لگاؤ ڈال سکتے

منظر اک بلندی پر اور ہم بٹکتے
عرش سے اُور جوتا کاش کے مٹا لہتا

یہ کس اور حیرت کی بات ہے کہ جہاں بہت سے اُمید میں ایک مطابقت غالب اور گوتے کے درمیان پائی جاتی ہے وہاں ایک ہم آہنگی لان دونوں کی رائے میں اس قوی سوال کے بارے میں بھی ملتی ہے۔ فرانسسویل نے جب دھاری لونڈ پر قبضہ کیا تو جس طرح اس کے ظنی میں پوری جرمن قوم نے مصائب جھیلے گوتے کو بھی اس سے وہ چار ہونا پڑا۔ لیکن اس کے باوجود اس کی نظر میں غیور نہیں کی تھو وہ قیمت نہ گھٹی اور جب اس کے ہم وطنوں نے فرانسسویل کے عقلمیں نہ بھنے کی بنیاد پر اس پر دم حب الوطنی کا الزام لگایا تو اس نے ایک دلی انکری سے اس موضوع پر مکمل کر گفتگو کی۔

اپنے ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر جتنی ترانہ لکھتا کیا ہے میرے لیے کوئی دلچسپ مشق ہو گا۔ میدان جنگ میں رات کے وقت کسی ایسے خیمے میں بیٹھ کر تو ایسی نظمیں لکھی جاسکتی ہیں جہاں دشمن کی چوکیوں سے گھونٹوں کے بہنا نے کی آواز آرہی ہو۔ لیکن یہ نہ تو میری زندگی رہی ہے اور نہ میرا کام۔۔۔۔۔ نہ تو میری طبیعت ایک سپاہی کی ہے اور نہ میرا دل۔۔۔۔۔ جتنی ترانے میری شخصیت کا قباب بنی جاتے ہیں۔ میں نے شاعری میں کسی شخص سے کام نہیں لیا ہے۔ میں نے کسی کسی ایسے تجربے کو اپنی شاعری کا ذریعہ اظہار نہیں بنایا ہے جس نے مجھے زخمی نہ کیا ہو، اور مجھے شرمینے پر مجبور نہ کر دیا ہو میں نے محبت کی نظمیں ہی صرف اسی وقت لکھی ہیں جب میں محبت کے جذبے میں گرفتار رہا ہوں۔ میں عزت کی نظمیں، عزت کیے بغیر کہیں کر لکھ سکتا ہوں اور یہ بات تم سے راز کی سمجھتا ہوں۔ میں نے فرانسسویل سے عزت نہیں کی ہے۔ ہاں گلی سے ملک کی رہائی پر خدا کا شکر ضرور لیا گیا ہے اور میں اس قوم سے عزت کہیں کر لکھتا تھا کہیں کہ میرے لیے تو صرف تہذیب و برہمیت ہی کا مسئلہ اہم ہے۔ فرانسسویل قوم دنیا کی نہایت ہی مذہب اقوام میں سے ہے اور میری ثقافت کا ایک بڑا حصہ ہے اس قوم کی تہذیب کا رپوں منت ہے۔ کچھ تو یہ ہے کہ قوی عزت کا جذبہ وہاں ملتا ہے جہاں ثقافت اپنی بہت سطح پر ہوتی ہے۔ اس کی سطح کے بلند ہوتے ہی یہ جذبہ ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ یوں

سمجھو کہ تم قومیت سے بلند ہو جاتے ہو اور تم اپنے ہمسایہ اقوام کے دکہ درد اور خوشی سے اسی طرح متاثر ہونے لگتے ہو جس طرح کہ ایسی قوم کے دکہ درد اور خوشی سے فلرتا میں اسی سطح کی مخالفت سے غفلت رکھتا ہوں اور اس کی تربیت ساٹھ سال کی عمر تک پہنچنے سے بہت پہلے کر چکا ہوں۔"

حواشی حوالہ جات

(۱) بنام مرزا رحیم بیگ مصنف سابع برہان

(۲) "خلافتِ نبوی"

(۳) تہا پی ریاست لودھ نے پاں کہہ کر نہ صحت ہوں مجھ کو اور بھی افسردہ دل کر دیا بلکہ میں سمجھتا ہوں

کہ نا اصف ہوں گے وہ اہل ہند جو افسردہ نہ ہوئے ہوں گے۔ بنام سید عظام حسین ہدر بنگلہ رانی

(۴) خاکبیل سے مراد۔ خاک کی وردی پہننے والے سپاہی یعنی انگریزوں کے سپاہی

(۵) قصیدہ لہڑا ایگلن کو غالباً ۱۸۶۲ء میں بھیجا گیا تھا۔ اس کی وصولیاتی کا خط چیت سکریٹری کی طرف

سے ۳۰ جولائی ۱۸۶۳ء کو وصول ہوا تھا۔ حاشیہ کلیات غالب جلد دوم اس میں کہیں غفلت کے وا گذار ہونے کی خوشی کا اظہار نہیں ہے بلکہ غم و اندوہ کا اظہار ہے:

زبانہ وار زبانم ضرر نشان گدو
اگر برلو حدیثِ غلبہ جگر محرم

حاشیہ کلیات غالب جلد دوم (مرتبہ سید مرتضیٰ حسین قاسمی)

(۶) اس قصیدہ میں بھی اسی محرومی و ناکامی کا ردنا ہے:

میزِ ستم بہ نظر گاہ تو نظم و نثری
عالی از طول کلام و تنی از طول ال
غالب گوشتِ فضیلتی کر بتو آلود و لے
دلش از بیم وہ نیم است دماغش غفلت
برچہنیں بندہ درند بہ بختائی کہ کو
نیست با اری ہر دودخ طراری تمیل

(ج) اکٹوں در لہرست در بار لہرست مشاہدہ رفت کہ مرا از صفت و نحس زادگان نمودن راندہ دور چر کہ رعایا
 نشانہ اند و تو شیخ بہاؤ الدین زہد بہشتاویچ رہیہ صحت و قلم فرمودہ۔ خون در دل جوش زد، عظم ہر گاہ
 فرماندہ بہناب نمودم و عرضہ داشتہ کہ اگر ای حقوبت مکافات گناہ ہے است باید کہ من آں گناہ ادا کنم
 و اگر نہ چہنیں است در ہستی نما بر سر آں پایہ کہ داشتہ ہا زردم۔ جناب مصلی الصاب مشکری صاحب
 بہادر ملاحی نمودند و ہولہت رفتہ تا حضرت فلک رفت میکوڑ صاحب بہادر چہ اندیشند و چہ فرمان
 دہند۔ (پیام مولوی رجب مصلی اور سلو جاہ ہارغ دو در صہ نشر۔ اور پبلش میگزین)

(۸) شیخ تیز

غالب کا آئینہ فن

غالب قلت پردہ کشائے دم جھینے ست

چوں نہ روشِ طرزِ عدا دلو بچند

ہم نے گزشتہ باب میں کام غالب کی تاریخی اہمیت کے اس پہلو کو ابھرنے کی کوشش کی جس کا تعلق اس عظیم سماجی تعمیر سے ہے جو انگریزوں کے تسلط سے انیسویں صدی کے نصف اول میں برصغیر کے لوگوں کی زندگی میں رونما ہوا۔ اس عظیم تاریخی سماجی تعمیر کی طرف غالب کا رویہ کیا تھا۔ اس کا بھی کئی حصہ تجزیہ کیا گیا اور اس کی نشان دہی ان کے کام اور ان کی زندگی دونوں ہی سے کی گئی۔ لیکن اس سے ان کے کام کی تاریخی اہمیت کا صرف وہ پہلو اُجاگر ہوتا ہے جس کا تعلق سیاسی سماجی تاریخ سے ہے۔ جس طرح نفسیات کے پہلو پہلو ایک صحیح نفسیات ہوتی ہے جو نفس کے پاتال کی خیر فاتی ہے، اسی طرح اس سیاسی سماجی تاریخ کے پہلو پہلو ایک صحیح تاریخی بھی ہوتی ہے جو سیاسی سماجی رشتوں سے گزرتی ہوئی معصنات، محسوسات، جمالیات یا بالفاظ دیگر روحانی دنیا کا پتہ دیتی ہے۔ یہ دونوں تاریخیں ایک دوسرے سے مربوط ہوتی ہیں۔ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہ روحانی دنیا عامی دنیا سے صرف متعین ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کو متغیر بھی کرتی ہے لیکن جس تیزی سے کہ سیاسی اور سماجی دنیا میں تغیرات رونما ہوتے ہیں اس تیزی سے روحانی دنیا میں جراثیمی تبدیلیاں رونما نہیں ہوتی ہیں۔ ان کے درمیان کوئی میکانیکی رشتہ نہیں ہے۔ خیالات برسی شکل سے مرتے ہیں کیوں کہ وہ انسان کی داخلیت کے بھی حامل ہوتے ہیں۔ ہم سبھی آج "تغیر مکان" کے حمد سے گزر رہے ہیں۔ آج کی تاریخ میں دمِ قرار انسان نے ساٹھ میل کے فاصلے سے چاند کو جا کر دیکھا ہے اور چند برسوں میں وہ مریخ، زہرہ اور دوسرے سیاروں کو بھی اسی طرح دیکھ کر واپس آئے گا اور یہ جانے گا جیسا کہ وہ آج جانتا ہے کہ اس کائنات میں نہ تو کوئی عرش ہے اور نہ فرش ہے، چاند پر جانور زمین عرش ہے اور وہ زہرہ و مریخ سے بھی زیادہ حشوہ گر

کس کا شریعہ جلوہ ہے صیرت کو اسے خدا
 آئینہ روشنی شش بہتہ استکار ہے
 لیکن اس جلوہ گری کو کہ اس سیارہ زمین کا بھی ایک غمزدہ ہے۔ کتنے لوگ سمجھتے ہیں اور کتنے لوگ اس
 بات سے باخبر ہیں کہ۔ ع:

عروجِ آدمِ خاکی سے۔ انجم سے جاتے ہیں

اور ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جنہوں نے اپنا قبضہ یہ کہہ کر فرض درست کیا ہے۔ زمین بھی آسمان
 ہے اور یہ سب سے دور ستارے سے اتنی ہی بلند ہے جتنا کہ وہ ستارہ اس زمین سے بلند ہے۔
 بہر حال کتنے کا مطلب یہ ہے کہ استقامت کی جڑیں آسمانی سے نہیں بڑھ کر ہیں۔ یہی حال ہمارے
 "عالم کے حاکم کا تھا۔ وہ اس تاریخی سماجی تعمیر کی انتہائیت سے باخبر تھے۔ کھنگنی تماشا کو اپنی نظر
 سے دور کر چکے تھے اور اپنی چشم نگراں سے مصلحت کو کا تماشا بھی کر رہے تھے۔ لیکن زندگی، انسان
 اور کائنات کی حقیقت کے بارے میں ان کا جو حکم تھا وہ ہم دنیا کا تھا۔ اس سے معلق رکھتا جو
 ہم دنیا کا بہترین سراپا تھا۔ جس کی گود سے سترہویں صدی یورپ کی جدید دنیا پیدا ہوئی تھی۔
 پھر بھی یہی حکم ہا ہے کہ ان کے علم کا معلق ہم دنیا سے تھا۔ یونانی و رجم اور ہند کی سرزمین کا تھا
 اس میں جدید یورپ کا علم شامل نہ تھا۔ غالب اور سرسید کے درمیان بعد نانی گہرست زیادہ نہیں۔
 غالب سرسید سے صرف بیس سال عمر میں بڑے تھے لیکن "تہذیب الاطین" کے مدبر اعلیٰ سرسید
 اور غالب کے افکار کے درمیان دو واضح حد کا فاصلہ تھا اور یہ مغرب کی کارستانی تھی کہ اس نے
 دونوں کو پیوند کر دیا تھا۔ ماسٹر سے کی حرکیات، تہذیب کی تبلیغ کا جو علم سرسید کے یہاں ملتا
 ہے وہ غالب کے یہاں نہیں۔ سرسید نے اُسے مغرب سے اخذ کیا۔ ولایت کا سفر کیا۔ لیکن ولایت
 جانے سے پہلے اتنے بے خبر کہ ایک رسالہ در "ابطال حرکت زمین پر" لکھا۔ گیلیلیو کو جھٹکایا اور
 نوٹس پر لٹے آزاد کہ اس رسالے کی تردید کا اعلان کیا۔

غالب نے مشرق کے علم پر بھروسہ کیا اور ابدی نظیر و حرکت کا کلمہ پڑھا۔

میں ندال آمادہ اجنا آفرینش کے تمام

میر گروں ہے چراغِ رہ گزیدہ بادیاں

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

ہیش نظر ہے آئینہ داہم نقاب میں

کس نے اس قصیر ابدی کا طرزِ دنیا؟ آج اسے کون جانتا ہے ہر حال یونان کے ہر اکتیش ابراہن کے زحمت اور ہند کے اسی ابدی قصیر کو دنیا سے اسلام میں نکالنے کے واسطے کیا۔ اصرارِ طبعی فطرتوں نے بھی اسے دلّج کیا۔ انھوں نے انھوں کے لوگوں نے اسے دلّج کیا اور پھر صوفیوں نے اسے دلّج کیا۔ جنہوں نے اس دنیا کو کھرا گاہِ کون و فساد کا نام دیا۔ اور یہ بتایا کہ سلسلہ کون و فساد لگتا ہی ہے۔ ہوی گھٹتے ہیں۔

پتہ کے دائرہ کہ اسی باغ از کے است

در بہارِ دل و مرگش ہوی است

اور طالب گھٹتے ہیں:

"گوہا گوہِ مُردم از دانا یان ہند و دانش اندوزان خطا (خطا و غتی) اور دانا یان یونانی بر آئند کہ اکثر نیش از ہر دو سو کرانہ پدید نیست از نا آغاز روز تا انجام جاوید پیوند ہمیں نمائش، ہم بدیں گو نہ آرائش در کار است نبودہ است کہ نبودہ است و نخواہد بود کہ نخواہد بود۔"

(دربارِ ہیر نیم روز)

ترجمہ:

"دانا یان ہند کے بہت سے دانا خطا و غتی اور یونان کے بہت سے دانشور اس بات پر متفق ہیں کہ تعلیم بے کراں ہے اس کا نہ تو کوئی روزِ آغاز ہے اور نہ کوئی روزِ انجام، یہ "نا آغاز روز سے تا انجام جاوید پیوند ہے" بھی نمائش اور اسی طرح سے آرائش (کائنات) اور کار ہے۔ نہیں ہوا ہے کہ نہیں ہوا ہے، نہ ہو گا کہ نہ ہو گا۔"

طالب مٹی کی مٹی کو گھٹتے ہیں:

"آرے درکار گاہِ کون و فساد بیچ فساد بے کون و بیچ کون بے فساد نیست۔"

طالب نے فطرت کے اسی ابدی قانونی قصیر کے تحت اس سماجی قصیر کو قبیل کیا تھا جو برصغیر کی تاریخ میں، ہوسماجی قصیر کا خود پوری انسانیت کی آرزوی کے لیے ضروری تھا، اس سے پہلے برصغیر کے لوگوں کی سماجی زندگی میں صدیوں سے کوئی قصیر آج ہی نہ تھا، شکرِ جزوِ صبح بہ صبح، فصلی کوہِ ہار کو توڑتا ہوا آتا لیکن طوطان کی مانند ان کے سر سے گزرتا تھا۔ سماجی زندگی طیر متغیر رہ جاتی ذاتِ بات کے بندھن، درجہات کے بندھن ویسے کے ویسے رہ جاتے جیگر ناتھ (جگناٹھا) کے رتھ کا

نبوا ان کے کندھوں پر ہوتا اور وہ دھارم رکھتے ہوئے اس میں پھٹے رہتے۔ مغرب سے ایک برقی چمکی اور اس نے سماجی زندگی کو تہ و بالا کیا۔ غالب نے اس کا استقبال کیا۔

خوشم کہ گلفرو چرخ کھن فرود ریز

اگر خود ہر بر فوجی سے فرود ریز

لیکن انہوں نے اس کا استقبال ایک برقی آسمان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک برقی خود کی حیثیت سے کیا۔

دیکھ بیٹا آمد و ہلاک قوی
غفلتگی پوشیدہ قسری

کیا غالب کے خیال کی اہمیت اس دم سے گھٹ جاتی ہے کہ انہیں مغرب کے علوم سے استفادہ نہ تھا۔ وہ ایک مشرقی وضع کے آدمی تھے کھد پاپان اور چتر پختے اور مشرق ہی کے فلسفے میں ڈوبے رہتے تھے۔ اگر کوئی شخص ایسا سوچتا ہے تو تاریکی میں ہے۔ غالب ہی کی فکر سے ہمارے نئے خیالات کا رشتہ ملتا ہے۔ غالب ہی سے سرسید اور ان کے ساتھیوں کا گروہ ہے۔ غالب ہی کے سرچشمہ فکر سے ناپاکی ناز سب مستفید ہیں۔ پہلی ضرب کبھی سنگینی حیات پر اُسی کی تھی۔ اُسی نے ایک نئی بیداری، ایک نئی روح، اپنی "نواسنجی قانونی دلدل ہستی" سے ہماری زندگی میں ہمواری جو کڑیاں سلسلہ فکر یا اجتہاد کی مدت سے بے آواز تھیں انہیں وہ آشوب انداز دے گیا۔ اس جمود فکر کو اپنی جگر کی آگ سے چمکوا گیا جسے جاگیردارانہ نظام نے اپنے قیام کی کوشش میں ہماری زندگی پر صدیوں سے مسلط کر رکھا تھا۔ اس میں شر نہیں کہ اس پر پہلی ضرب اندیشہ مغرب سے لگی اور اُسی کاری ضرب لگی کہ سلسلہ وقت کی کڑیاں ٹوٹ گئیں۔ ماضی سے رشتہ چھوٹ گیا اور جب وقت کی کڑیوں کا سلسلہ ہی نہ ملے تو نیشنل ہستی بھی چھوٹنے لگتی ہے۔ کیوں کہ وقت حقیقت کا ایک لازمی حصہ ہے۔ اس وجودی صورت حال سے وہ ہمارا غالب کے عہد کا مشرقی آدمی، تھلیدی آدمی، بڑا سراپا، مغرب اور بے چین تھا۔ جن چیزوں پر اس کے دھڑکا انصار تھا، جو آسمان اس نے اپنے خیال کا قلب کیا تھا وہ نیچے آ رہا تھا اور جس زمین پر اس کا دھرم تھا وہ زمین اسی کے پیروں تلے سے نکلی جا رہی تھی اور وہ دہی بھی ایمان اور حقیقت کے کی ٹوٹ رہی تھی جسے وہ کبھی مضبوطی سے پکڑے ہوئے تھا۔ اسی حالت کی ترجمانی غالب نے اپنے اس شعر سے کی ہے:

دُخنی ہوا ہے پاشنہ ہائے ثبات کا

نے بھاگنے کی گوں نہ اُلامت کی تاب ہے

السان جو اپنی زندگی کے باقی اسباب کا خالق ہے، جو اپنے مقاصد کو بروئے کار لیتا ہے، جو طہارتِ نامرئیت کو اپنی مرضی کے تابع کرتا ہے۔ اپنے جہان کا خود خالق بننا ہے اور اس جہاں کی تخلیق میں ہر شے کی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے۔ ہر شے سے ظلم کا کام لیتا ہے اور سنگ سے آگ کی چٹائیاں نکالتا ہے۔ نفلہ کو مثلی آبِ پائیدہ عطر کرتا ہے۔ وہ آدمی جس کی عمر زندگی کا اعلان میرے کیا تھا:

کہاں میں آدمی عالم میں پیدا

خدائی مدد کی السان پر سے

عالم کے حمد میں رسی بستہ جہاں ظاکی اپنی اس زندگی کا تھا

کیا وہ سرود کی خدائی تھی

زندگی میں مرا ہوا نہ ہوا

وہاں وہ اس احساس کی خداست کا بھی حامل تھا کہ وہ جو کبھی سراپہ نازش وجود تھا اب تنگ وجود ہے۔

ڈھانپا کفن نے دلِ عیوب پر ہنگی

میں ورنہ ہر لباس میں تنگ وجود تھا

اس کا وجود اپنی روحانیت اور انسانیت کو صالح کر چکا تھا۔ جس کو فلسفیانہ اصطلاح میں ماورائیت یا عینیت کہتے ہیں۔ اس کا مضمون یہ ہے کہ السان طہرت کو متغیر کر کے اپنی طہرت کو بھی ترقی دیتا رہتا ہے۔ اس عمل میں وہ صرف اپنے ہی کو بلند نہیں کرتا ہے، اپنے خود و ذات ہی سے تجاوز نہیں کرتا ہے بلکہ کائنات کی ہر اس شے کے جوہر کو بھی بے نقاب کرتا ہے جسے وہ اپنے تصرف میں لانا ہے۔ وہ ذرے کو آفتاب اور قطرے کو گھر کی تاب دیتا ہے۔ ذرے طالعِ مرغ جو اس کی جبینی السان کے گھر میں رہے۔ ہر یہ دیکھیے کہ اس کا جوہر کیوں کر کھلتا ہے۔ السان کا یہ عمل اس تصاویر کے بغیر نہیں کہ جہاں وہ موضوع طہرت ہے وہاں وہ معروف طہرت بھی ہے۔ وہ طہرت کی طاقت اس کے ایک حصے کی حیثیت سے کرتا ہے۔ طہرت اسے اپنی طرف بھی کھینچتی رہتی ہے اسے بلند ہونے سے روکتی ہے بقول:

نہیں ہے مرجی آدم اگر خاک

کہ مر جانا ہے قرعِ خم ہمارا

لیکن وہ تاریخی وجود جسے ہم السان کہتے ہیں، وہ اپنی معروف حیثیت سے نہیں بلکہ اپنی موضوعیت سے

پہچانا جاتا ہے۔ اس کے وجود کی بنیادی تحریریت یہ نہیں کہ وہ پاؤں پر کھڑا ہونے والا ایک استادہ جانور ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ صاحبِ خلق و شہود اور اپنی زندگی کے مادی ذرائع کا خالق ہے۔ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ وہ جسمی آئینہ ہے۔ وہ صرف اپنی جبلت کو ڈھیرانا نہیں، جس طرح کہ بیا اپنا گھوملسہ یا مکڑی اپنا جال بٹھاتی ہے۔ بلکہ وہ فطرت کے ہر معیار کے مطابق جھیرنیں خلق کرتا ہے اور ہمیشہ نئی سے نئی صورت حسن کا تجربہ ہوتا ہے۔ ج:

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کھیاں

اس کا الخلق اس کی زندگی کے ہر تخلیقی عمل پر ہوتا ہے اسی کو فلسفیوں کی زبان میں مادانیت کہتے ہیں۔ ہم آپ اسے انسانیت کہتے ہیں۔ غالب کے زمانے کا مشرقی آدمی اپنی انسانیت کو صدیوں سے صنایع کہہ رہا تھا۔ رو بہ زوال تھا۔ وہ جو خالق، مخلوق نما تھا وہ صرف مخلوق رہ گیا تھا۔ اس سے روبرویت چھین گئی تھی۔ ایک بندہ مجبور اس خاک و لال کا قیدی تھا۔ اس کی زندگی زندہ رہنے کے لیے رہ گئی تھی۔ جسم و جاں کے پیوند کو برقرار رکھنے کے لیے نئی نہ کہ وہ مقصود بالذات تھا اور جب ہم اس چیز کو اس کے اور غلِ اظہ کے رشتے سے دیکھتے ہیں تو یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس کی زندگی کا مقصد غلِ اظہ کی میثقت کے تابع رہنا تھا۔ غلِ اظہ جو تہی تنہا تنہا روبرویت کا حامل ہوتا وہ اپنے محکوم سے مطاع ایک پُر آگاہ خلق تھا۔ اگر غلِ اظہ دن کو رات بجاتے تو محکوم سجاوے کی نشاندہی کرتے اور اگر غلِ اظہ کے حیلہ و غش کی آگاہی کو مسترد کرنے کے لیے خوابِ آدم کی حاجت ہوتی تو وہ نہ تنہا ہو جاتے۔ مطلق العنان شاہوں کے اس دور میں آدمی کی روبرویت پر نہیں بلکہ اس کی بندگی، بھاگی اور جمودیت پر زور دیا جاتا رہا۔ اور اس مشقت، اس جبر سے نکلنے کا ایک بھی دروازہ اس کے لیے کھلا رکھا گیا تھا کہ وہ راحت و مسرت کا خواب اس قفسِ عنصری سے، اس زندانی خاک سے رہا ہونے کے بعد دوسری دنیا میں دیکھے۔ لیکن زمانے نے یہ بساطِ ٹکڑاٹ دی۔ سرسید احمد خاں کہتے ہیں کہ وہی آگاہ کا ہے جن کی دنیا ہے یعنی جی کے پاس وہی حاصل کرنے کی مالی استطاعت ہے اور قدر کا لے جس کے نزدیک معاشرے کی ترقی مادی ترقی سے عبارت ہے اس نے بہشت کے دروازے پر یہ تختی لٹا دی کہ اس میں غریب داخل نہیں ہو سکتے ہیں اور وہ تختی آٹھ دی جو مسیح نے لکھی تھی کہ دولت مند اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان دونوں تختیوں میں سے کون سی تختی صحیح ہے یہ سو موضوعِ زندگی نہیں۔ بتلانا تو یہ تھا کہ اگر آدمی اپنے عمل کا دُور دار نہ رہا تو وہ کیوں کر راست باز اور راست کو دار ہی سکتا ہے اور کیوں کہ وہ اپنی حاجت کما سکتا ہے۔ وہ تو صرف فرماں بردار تھا۔ فرماں برداری میں اس کا کوئی حصہ نہ تھا۔ وہ تو وہی کرتا جو اس سے کہنے کے لیے کہا جاتا۔ پاک باز بننے کی تو اس سے پہلو ہی چھین چکی تھی۔ وہ بہشت کا مطالبہ اپنے اعمال پر کیوں کر کرتا جب کہ اس کا اختیار چھین چکا تھا۔ اس سے تو وہ حقِ انکار بھی لے لیا گیا تھا جو عظیم الملوکوت کو حاصل تھا۔ ایسی صورت

میں بھلا اس پر شیطان کیوں نہ بخشا، کیا بھی میرا مسجود ہے؟
میرے اُسے بہت پرکارا

پھر نہ شیطان مسجود آدم سے

شاید اس پردے میں خدا ہوئے

لیکن وہ اس زبانوں جالی میں انسان کو پا کر کیوں کر میر کے بھٹکے میں آتا۔

یہ اسی کا رد عمل تھا کہ جس طرح دنیا نے اسطیغ میں کاوا آہنگر نے سماں خوں آخام کے
خوف و رقت کا پانی بلند کیا تھا، اسی طرح تاریخی دور اسلام میں ایک معمولی طرز نے اپنے مراب
قہب سے صدائے انالمن بلند کی اور بارے المانوں میں کبریا فی عصیم کی۔

سماں آتے طسرتہ سے محمد کو خود نما اتے

یہ خصیہ الکافی آئینہ تیرے رُو بد ٹوٹا

(میر)

چاکر پر شخص مقصود بالذات ہی تھے اور اپنی ذات کے جمل و جمال دونوں سے لذت پاب ہو۔
پراشخص کو بھی سزا کی چٹان سے باندھا گیا تھا۔ کیوں کہ اس نے دیوتاؤں کے خفیہ ہتھیار یعنی
گل کو انسان میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایسے میں یہ کوئی حجب نہیں کہ طرز کو بھی وار پر کھینچا گیا۔ ج۔
ایکو کو دار کھینچا، ایکو کی کھال کھینچی

کیوں کہ وہ بھی ایک ایسے ہی جرم کا مرتکب تھا۔ مگر سوچنے کی بات ہے جب کہ کچھ بھی خدا کے باہر
نہیں وہی ظاہر وہی باطنی وہی نئی وہی آخر۔ ہے تو ہر انسان اس سے کیوں کہ باہر ہو سکتا ہے۔ مگر
وہ رے ہمارے ظنی بھائی، یہ آیت رسانی بھی اس کے آڑے نہ آئی۔ انسان کے اتحاد پر حملہ خدا کا
نام لے کر۔ یہ کیا فساد ظنی بھائی تھا۔ اقبال کہتے ہیں۔ ج۔

سرورِ زہا فقط اُس ذات بے ہمتا کو ہے

مگر یہ آواز گنہ گار آواز بھی گئی۔ کیوں کہ سوسائٹی کی تشکیل و رہات پر تھی۔ انسان کو یہ حیثیت
انسان کے نہیں بلکہ اس کے منصب سے بھانا جاتا کہ کس قدر جاگیر اور کتنی سپاہ ہے۔ ایک طرز
نور یہ آواز انالمن۔ لیکن کسی شاعر کا قول ہے کہ کوئی بھی آواز صنایع نہیں جاتی ہے۔ بھلا وہ آواز
کیوں کہ رائیگاں جاتی جو مراب دل سے اُٹھی ہو۔ آئینہ حق کی تابندگی لیے ہوئے ہو۔ چنانچہ یہ اسی
آواز کی برکت تھی کہ قہقہے سلطنت کی طاقت کے باوجود ہندو گلی حرم سجدہ عہدیت سے اُٹھ گئے
اور (۱) خدا کی محبت اور رحمت سے ہم کنار ہو گئے۔ بندگی سے محبت کا راستہ ایک نیا راستہ

عرفانی ذات کا پیدا ہوا۔ بندگی میں خودی کا زیاں، محبت، خودی آشنا یہ احوال و گریز، فراق و وصال کی شے ہے نہ کہ انفصال ذات و صفات کی۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء نے خدا کو صرف ناز و پوری نہیں بلکہ اسی کا نیاز مند بھی بتایا ہے۔ اسی کے نقش میں اپنے کو دیکھا ہے۔ رح:

۱۰۰۰

ہود آشنا تو لڑیاں آئیں ہماری ہم سے
تخلیق کائنات کے اس نظریے کے تخلیق کائنات اللہ تعالیٰ کی حب ذات کا نتیجہ ہے:
مست نے کاڑھا ہے ظلمت سے نور
نہ ہوئی محبت نہ ہوتا غم
اور جسے غالب نے یوں ادا کیا:

ہم کہاں ہوتے اگر محسن نہ ہوتا خود ہیں

اس نظریہ تخلیق کائنات کے کہ اس کی تخلیق حب ذات یا خود شناسی کا نتیجہ ہے اور وہ اپنی اسی تخلیق میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح کوئی مملول پانی میں ہوتا ہے خدا اور کائنات کی دوئی کا تصور ختم ہوا اور وحدت الوجود کے نظریے نے جنم لیا جس طرح آفتاب سے روشنی منور ہوتی ہے اسی طرح اسی کی ذات صفات سے منور ہے۔

حالم از ذات مجدا نبود و نبود جز ذات

بمحو دلائیک بود در دل فردا نہ نماں

اور پھر شعر میں اس کی تفسیر غالب ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

”ہماں ذات مقدس کی صفات میں دوست و عالم ازو سے چوں بد گوار ہر مجدا
نہست در ہر عالم از اعیان ثابت تا نمود مشورہ از خودیش بہ خویش جلوه گر
مست۔“

ترجمہ:

”وہ ذات مقدس کہ ذات اس کی میں ہے اور عالم اس سے اس طرح
بیزست ہے جس طرح روشنی آفتاب سے وہ ہر عالم میں روزِ لیل سے تاباں
قیامت اپنے سے اپنے پر جلوه گاہ ہے۔“

رومی بھی یہی کہتے ہیں:

ی گفت در بیاباں رہد وہاں دریدہ

صوفی خدا ندارد کو نیست آلودہ

کہیں یہ نعران نہ ہو کہ انہوں نے یہ ایک "رند دہن دریدہ" کی زبان سے یہ کہلایا ہے اس لیے اس کی زبان سے بھی نیچے۔

چھ عذیر اسے مسلماناں کہ میں خود راضی و انعم
 نہ تو رسوا ہو دھم نہ گبرم نے مسلمانم
 نہ از حاکم نہ از بادرم نہ از آہم نہ از آتش
 نہ از ارکان طبعم نہ از الماک گروانم
 نہ از دینے نہ از مچنے نہ از جنت نہ از دوزخ
 نہ از آدم نہ از حوا نہ از فردوسی رضوانم
 مکاتم المکان ہاشد لٹانم بے لٹان ہاشد
 نہ تن ہاشد نہ جان ہاشد کہ میں از جانی جانانم
 ہوالعل، ہوالاخر، ہوالظاہر، ہوالباطن
 بغیر از ہو و یا میں ہو و گر ہیزے نمی و انعم

غالب بھی اسی آواز کو دہراتے ہیں:

دلہ ہر قطرہ ہے سبزِ انار

بزم اس کے میں جدا ہو چکا کیا

لیکن یہ اٹھواں انسان اور خدا کے درمیان بھلا کیوں کر قائم ہو سکتا ہے جب تک منطقی حیثیت سے یہ ثابت نہ ہو کہ انسان بھی سرمدی ہے۔ وہ بھی "کڑنا آغاز روزِ انعام جاوداں پایندہ ہے۔" نہ نہ حاضر میں وقت کا قصود بدل چکا ہے۔ یہ آئی اسٹانی کی معرفت کا نتیجہ ہے کہ آج وقت بھی کائنات کا ایک ٹکڑی جزو ہے۔ اب مکان کا قصود ابعادِ محو کا نہیں بلکہ ابعادِ ابد کا ہے۔ جس میں ایک وقت بھی ہے۔ اس نظریے کے بعد برکسان کے مسلسل Serial اور غیر مسلسل (آئی وایم) وقت کی دوئی ختم ہو چکی ہے۔ جس طرح ہستی انقسام پذیر نہیں ہے (ہستی انقسام پذیر نہ ہو)۔ غالب بنام رنگیں) اسی طرح وقت کو بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کا نہ تو کوئی آغاز ہے اور نہ انجام ہے۔ اس کے دو لہوں سرے یکساں ہیں۔ "تھی تو یہ کہا گیا ہے "لا تہود لہود، انالذہر" وقت کو برا نہ کہو کہ وقت میں ہوں پھر بھی تیرہویں حیثیت سے خدا کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ حرکت مسلسل کے باوجود "باللہ کما کان" ہے۔ نہ تو اس سے کچھ گھٹتا ہے اور نہ اس میں کچھ بڑھتا ہے۔

اُس کے حرکت اور دوام کے قصورات کے درمیان کوئی تعلق نہیں۔

”نہ حرکت میں ہونے ہونے حرکت میں ہے، دور ہے تاہم نزدیک ہے،

سب میں ہے اور سب سے باہر ہے۔“ لہٰذا

غالب اپنی اس توحید و وحدی میں ہستی شخص کی اس تنزیہ کے بھی قائل ہیں۔ ”سب میں ہے اور سب سے جدا ہے۔“

ہر چند ہر ایک شخص میں ہے

ہر تہ سی کوئی شے نہیں ہے

ہر حال دیکھنا تو یہ ہے کہ غالب نے اپنی مابعد الطبیعیات میں انسان کی سرمدت کو منطقی

حیثیت سے کیوں کر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ غالب نے ہر نبیروز کے دبا ہے میں یہ

روایت نقل کی ہے کہ کسی نے حضرت علی سے سوال کیا کہ آدم سے پہلے کون تھا۔ آپ نے فرمایا

کہ آدم۔ دوسری بار پھر یہی پوچھا کہ اُن سے پہلے آپ نے پھر فرمایا کہ آدم۔ تیسری بار پھر وہی

سوال کیا اور وہی جواب پایا۔ اس پر وہ متعجب ہوا لیکن اس بات سے بھی باخبر ہوا کہ اگر وہ جیسے

ہزار بار وہی سوال کرے گا تو وہ اس کا جواب وہی پاسے گا۔ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد

غالب یہ حدیث نقل کرتے ہیں۔ ”ان الله خلق ما تحت الف آدم“ غالب کے لیے توحید مغرب کے

علم کا دوازدہ بند تھا اور اس وقت تک ڈارون کا نظریہ بھی منقہ شہور پر نہیں آیا تھا۔ لیکن علم اقبال

کی تو مغرب کے علوم تک رسائی تھی۔ وہ بھی اپنے خطبہ میں انسان کی سرمدت کو شریعۃ اللہ کے

حوالے سے ثابت کرتے ہیں۔ لیکن دونوں کے نظریے میں فرق بھی ہے۔ غالب کے یہاں آدم

ہمیشہ سے ہے۔ علم اقبال کے یہاں بہشت سے نکلنے پر اس کے چاندواں ہونے کا امکان ہے۔

بارخ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں

کارِ جہاں دوازہ ہے اب مرا انتظار کر

ڈارون کے نظریے کو دیکھتے ہوئے غالب نے انسانی اور جدید علم الانسان میں ان قصورات کی کہاں گنجائش کہ

آدم سے پہلے آدم یعنی آدم ہمیشہ سے ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیات کا معاملہ ہی دوسرا ہے وہاں

انسان کو بھی حقیقت کی وضاحت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر یہاں یہ سوال ہوتا کہ انسان

کیا ہے، وہ کیوں کر انسان بنا ہے اور کب سے اس رونے زمین پر ہے تو اس کا جواب علم الانسان

دے سکتا ہے۔ ہر چند کہ وہ کوئی حرف آخر نہ ہو گا۔ کیوں کہ ابھی تک اس علم میں ارتقاء انسانی

کی بہت سی گڑیاں غائب ہیں۔ پھر بھی ہمیں اسی علم پر بھروسہ کرنا ہو گا۔ جہاں انسانی علم کی کوئی

آخری حد نہیں ہے وہاں یہ بھی صحیح کہ کائنات کا کوئی راز ایسا نہیں ہے جو قابلِ فہم نہ ہو۔ انسانی

جستجو اسی ظاہر نامی غم کو باطنی غم بنانے کی ہے۔ لیکن یہ جستجو مطلق سہائی کی حامل نہیں ہوتی ہے۔ حد مطلق روز اور لیل وقت پیدا ہوا، ایک مطلق سہائی ہے لیکن ایسی مطلق سہائی، اشیا کی لامیت، زندگی کی حقیقت، کائنات کی حقیقت کے بارے میں کسی بھی تاریخی دور میں ملتی محال ہے وہ مطلق سے قریب تر ہوتی ہے نہ کہ مطلق ہوتی ہے سچ اور نا سچ کے دونوں کوئے آپس میں ملتے بھی ہیں۔ وہ ایک دوسرے میں بدل بھی جاتے ہیں۔ چنانچہ معاملہ زیادہ سے زیادہ سچ اور کم سے کم تا سچ کا ہے۔ صحت کی قربت اور دوری کا ہے نہ کہ مطلقیت کا۔ ہر حال۔ تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ مابعد الطبیعیات کی دنیا میں انسان کیوں ہے کیوں نہیں ہے۔ یہ سوال اٹھایا جاتا ہے نہ کہ یہ کہ وہ کیا ہے۔ ایسا کیوں ہے کہ انسان ہے اور ایسا کیوں نہیں ہے کہ وہ نہیں ہے اس کا مابعد الطبیعیاتی سوال جواب دینے کے لیے نہیں ہوا کرتا بلکہ انسان کی ہستی کی بجا آگئی کو رد و نشی کے ملحقے میں لانے کے لیے ہوتا ہے۔ جب بھی وقت کی کڑیاں ٹوٹنے لگتی ہیں اور فرد بشر سے نبض ہستی چھوٹنے لگتی ہے تو ظاہر ہمیشہ اسی قسم کے سوالات اٹھاتا ہے۔

۱۰۰۰ میں آج کیوں دلیل؟ کہ کل تک نہ تھی پسند

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

یہ سوال غالب کے دہی میں اس لیے نہیں اٹھا کہ وہ اس کا جواب دیتا تھا جتنے تھے، یا یہ کہ اس کا کوئی جواب ان کے پاس تھا جس سے کہ انھوں نے ہمیں محروم رکھا ہے۔ یہ ایک عامل مابعد الطبیعیاتی سوال ہے۔ جس کا مقصد اس سے زیادہ نہیں کہ زوال انسانیت کی طرف متوجہ کیا جائے اور اس ایک سوال سے مزید سوالات پیدا کیے جائیں۔ کیا انسانی وجود ایک حادثہ اتفاقی ہے اگر ایسا ہے تو اس کا واجب پاداشی سے کیا ملتا ہے کیوں کہ جو لازم ہے وہ اپنے کو اتفاقات کے سلسلے کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے ہر اتفاقی حادثے کے پیچھے لازم پوشیدہ درجہ ہے اور اگر ایسا نہیں ہے یعنی وہ لازم یا ہستی شخص کے کسی رشتے کے بغیر ہے تو اس کے اس دعوے کی بنیاد کیا ہے۔ ج:

ہم اس کے میں ہمارا پوچھنا کیا

وہ اس دور ہستی میں کیوں چلا گیا۔ اس کی ماورائت کہاں ہے؟ یہ سوال غالب نے نہ تو پہلی بار اٹھایا ہے اور نہ آخری بار ڈھرایا ہے۔ سقوط آدم کا پادار ظاہر ہونے والا سوال ہے۔ یہ سوال سارے نے فرانس میں دوسری جنگ عظیم میں اس وقت اٹھایا جب کہ آزادی عظمیٰ سے برسرِ پیکار اور غلبہ نازی قوتوں کو حاصل ہو چکا تھا۔ اس نامیدی لیکن بے جگری کے عالم میں سارے نے اپنی داغیت (قوت ارواح) کو رو سے کار لائے ہوئے یہ فیصلہ نہ صرف اپنے لیے بلکہ پوری قوم کے لیے کیا کہ ہم وہ ہیں جو کہہ کر اپنے کو بناتے ہیں، کوئی ایسا خارجی قانون نہیں جس کے تابع ہمارا وجود ہے۔ ہستی حادثہ

حادثاتی ہے اس کا نہ تو کوئی ماضی ہے اور نہ اس کا کوئی مستقبل۔ کوئی جوہر، کوئی ذات، کوئی وجود نہیں، کوئی مانگیر نوعی ظرت، کوئی ثانیہ، کوئی کشمیری سوجھ بوجھ سے چلے نہیں۔ اس بے سنی زندگی میں راہ نجات صرف ایک ہی ہے۔ ایک ہی دروازہ کھلا ہوا ہے جو اس بزدل اور ذلت و خوارگی کی زندگی سے بچے باہر نکال سکتا ہے۔ وہ راستہ آزادی کا ہے۔ "یہ عذابِ زیست ہے کہ انسان آزاد ہونے پر مجبور ہے۔"

میں یہاں سادتر کے فلسفہ آزادی سے بحث نہ کروں گا۔ ہر چند کہ اس کے فلسفے کی جان اسی میں ہے۔ کیوں کہ یہاں موضوع بحث صرف وجود ہے۔ سادتر جب کہتا ہے کہ انسانی وجود اتفاقی حادثاتی ہے تو وہ یہ بات کچھ غلط نہیں کہتا ہے کیوں کہ واجب کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کو اتفاقات کے غلطے میں ظاہر کرتا ہے۔ سادتر کی یہ دوسری بات بھی صحیح ہے کہ جس طرح سے عموم خصوص سے باہر نہیں، اسی طرح جوہر ہستی بھی ہستی سے باہر نہیں۔ لیکن جب وہ کہتا ہے وجود قانون بستہ نہیں، اس کا کوئی ماضی نہیں، کوئی نوعی ثانیہ نہیں، وہ کچھ سے کچھ ہو سکتا ہے تو اس کے خیال کی صحت مضر خلی کلک میں آجاتی ہے۔ ہستی اس قدر سیال نہیں کہ وہ کچھ سے کچھ بھی ہو سکتی ہے وہ جو لازم ہے وہ ابر کر ہے گا۔ خواہ کتنے ہی حادثات اس کی راہ میں حائل ہوں۔ اسی طرح زندگی کا ایک ماضی بھی ہے۔ یہ ماضی حیاتیاتی ہی نہیں بلکہ سماجی بھی ہے۔ ہم انسان کی زندگی میں کوئی حیاتیاتی جسمانی ارتقا محسوس نہیں کرتے ہیں۔ ممکن ہے کچھ تبدیلیاں ہوتی ہوں لیکن ہم انہیں محسوس نہیں کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کی ترقی اس کے سماجی ارتقا میں دیکھتے ہیں۔ یہ سماجی ارتقا ہی اس کی زندگی کا بنیادی قانون ہے۔ انسان کو اس سے باہر نہیں دیکھا جاسکتا ہے چنانچہ انسان کی ایک ظرت جہاں حیاتیاتی سطح پر جبلتوں کی صورت میں ملتی ہے۔ وہاں اس کی ایک سماجی ظرت جو اس کے سماجی اور کائناتی رشتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ وہ بھی نظر آتی ہے۔ جہاں جبلتیں پائیدار ہیں وہاں اس کا سماجی وجود بدلتا رہتا ہے اور یہ تبدیلی اس کی جبلت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ اس کے عوامل کی صورتوں کو تبدیل کرتی رہتی ہے۔ انسان کی وہ واقعیت جو مقاصد کو پورے نہ کر دینے سے عبارت ہے اس کی سماجی زندگی کا غلطی ہے جو ارتقا پذیر اور قانون بستہ ہے۔ اس کی آزادی اس قانون سے آزاد ہونے میں نہیں بلکہ اس پر۔ سترس حاصل کرنے میں ہے جہاں تک زندگی کے نصب العین کا تعلق ہے انسان لہذا کوئی بھی نصب العین وضع کر سکتا ہے۔ لیکن وہ صرف اسی نصب العین کو حاصل کر سکتا ہے جس کی نذر مانی سماجی زندگی کے قصورات کرتے ہیں۔ اس ارتقا پذیر سماجی زندگی میں جس میں ارتقا لازمی ہے وہ تمام حادثات کے باوجود اپنے کو ظاہر کر کے رہتا ہے۔ کیا اس کے یہ سنی ہیں کہ ہماری ایک ظرت ہے جس کا حصول ہم کرتے ہیں۔ اس کا جواب ہاں اور نہیں دونوں ہی میں ہے۔ "ہے اور نہیں" سے کہیں

بھی چھوڑا نہیں۔ انسان فطرت کا صرف موضوع ہی نہیں بلکہ موضوع بھی ہے۔ اس کی زندگی کا انحصار آب و ہوا، مٹی اور اس سے پیدا ہونے والی اشیاء پر ہے۔ فطرت خارجہ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کے وجود پر اثر انداز رہتی ہے۔ اسے اپنی طرف مائل کرتی ہے، مانگتے ہوئے فطرت کے تابع رکھنا چاہتی ہے۔ اس کے برعکس وہ فطرت خارجہ کو اپنے تصرف میں لگاتا ہے۔ اسے اپنی خواہش کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ انسان اپنی اس کشمکش ہی سے ترقی کرتا ہے، چنانچہ جہاں وہ فطرت کو اپنے تابع کرتا ہے۔ اسے انسانی دنیا کا حصہ بناتا ہے۔ اس کے جوہر کو بے نقاب کرتا ہے۔ وہاں وہ اپنے کو اس عمل سے فطرت کے قریب تر بھی کرتا جاتا ہے۔ شعوری حیثیت سے اس قانون کی روشنی میں جو مانگتے ہیں، جو ہر طریق حیات پر مضبوط ہے۔ انسان اپنے انہیں متضاد پہلوؤں کی وجہ سے جو ایک وحدت میں ہے مگر بھی معلوم ہوتا ہے۔ انسان کے بارے میں کوئی حرف آخر کسی زمانے میں بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ سب سے زیادہ عجیب الحلقہ ہے۔ وہ اپنی فطرت پر ہے بھی اور نہیں بھی وہ بدلتا رہتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس کی ارتقائی قوت سے ہے وہ مادی اقدار میں پر اس کی زندگی کا انحصار ہے اور بنیادی ہیں وہ ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔ نیا اقدار اور نئی قوت حاصل کرتی ہیں نہ کہ مسترد ہوتی ہیں، مسترد صرف وہ اقدار ہوتی ہیں جو مادہ کی صورت کی ہوتی ہیں۔ جو ایک مخصوص نظام معاشرت کے مخصوص سماجی رشتوں کی حامل ہوتی ہیں نہ کہ وہ جو اس کی انسانیت اور اس کی آزادی کی سرحدوں کو وسیع کرتی ہیں۔ وہ نئے سے نئے اقدار نئے سے نئے معنی اور نئی سے نئی قوت حاصل کرتی جاتی ہیں۔ آخر بنی نوع انسان کی یہ مشترکہ جدوجہد کا ہے کہ ہے۔ انہیں اقدار کو ترقی دینے ہی کی تو ہے جو ہر عہد میں اس کی انسانیت کا جوہر رہی ہیں۔ اگر انسان اپنے وجود کے اس جوہر کا حامل نہ ہو جو اس کی مشترکہ انسانیت ہے تو پھر اس کا کوئی مستقبل نہیں اور نہ اس کی کوئی آزادی ہے۔ اس کی آزادی اس کی انسانیت سے ہم کنار ہے وہ ہمیشہ ان وہ فعل اقدار کی بنیاد کی تلاش میں رہتا ہے۔ جس طرح کہ نوسوا ایک مفروضہ عالم فطرت کی طرف اس لیے لوٹتا ہے تاکہ وہ نیکی کو اس کی سلوہ ترین صورت میں دیکھ سکے اور اپنے اس علم سے حال کی اصلاح کر سکے۔ اسی طرح اباہد الطورعیاتی منکرین اور شعرا بھی انسان کی ہستی کو ہستی محض سے نسبت دے کر اس کی کبریائی، اس کی غایت کو ابھارتے ہیں۔ اسے زیادہ سے زیادہ انسان بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ آئیڈیلٹ جو لے ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ فلسفیانہ آئیڈیلزم ہی نے بدلتے ہوئے فلسفوں کے فعال پہلو کو ابھارا اور اس کو جدیدی صورت دی۔ چنانچہ وہ اباہد الطورعیاتی شعراء انسان کی سمجھت یا ابدیت پر اس لیے زور نہ دیتے کہ یہ کوئی مستحق بات ہے۔ ایک ناقابل تردید واقعہ ہے۔ بلکہ اس لیے کہ اس سے انسان کی ذات مستند بنتی ہے، اس کے مقابلات و مصلحتات، تحمل اور خیال سب کو استوار ملتا ہے۔ اس استوار کے بغیر بھی خاصا

شاعر رہ سکتا ہے۔ اس کے موصوٰات اس کے لیے کافی ہیں۔ لیکن وہ وہیم بلیک کی طرح یہ سمجھنے کا استحقاق نہیں رکھتا ہے۔

”میں نے قطرے میں دجلہ ڈرے میں آکھاب، کھٹ دست میں نکالی
بے کراں اور ایک لمحے میں نہالی بے کراں کو دیکھا ہے۔“

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر انسانیت کو شاعر کے اس جہنم عقلی اور اس وجدی کی کیا ضرورت ہے۔ کیا انسانیت اس علم پر قائل نہیں رہ سکتی ہے جو اسے سائنس سے ملتا ہے۔ جیسا کہ آج کل بعض حضرات ادعا کرتے ہیں کہ ہم اب آرٹ سے سائنس کے کچھ کی دنیا میں آگئے ہیں۔ ہمیں شاعری کی سہائی کی نہیں بلکہ سائنس کی سہائی کی ضرورت ہے۔ اس کا ایک جواب جان اسٹوٹ مل نے انیسویں صدی میں یہ دیا تھا جس سے ہمارے شعلی خاص طور سے متاثر تھے کہ سائنس یہ بتاتی ہے کہ کوئی شے کیوں کر ہے؟ کیا ہے اور شاعری یہ بتاتی ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ یہ انسان کے جذبات اور موصوٰات سے پیدا ہوتی ہے اور انسان کے جذبات اور موصوٰات پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ ہمیں اخلاق کی تعلیم دیتی ہے۔ نیکی کی طرف مائل کرتی ہے، اھلار ہستی سے آگاہ کرتی ہے اور پھر اس طرح کی جتنی باتیں آپ پڑھاتے چلے جائیں سب اس میں ملتی گی۔ جان اسٹوٹ مل کا یہ نظریہ کہ شاعری ایک با مقصد جذبہ ہے، ہمیں کیا ہونا چاہیے وہ اس کی تعلیم دیتی ہے، ورڈسورث کی شاعری سے متاثر ہو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ وہ نہ جری نیم کے فلسفے کے پیروکار جس میں جان اسٹوٹ مل کا باپ جیمس مل بھی شامل تھا۔ جذبے کے علم کو خیر مستند اور بے لادہ ثابت کر کے اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے تھے۔ جان اسٹوٹ مل نے ورڈسورث کی شاعری کی حمایت کی، چنانچہ اس کے اس خیال کی تردید ابھی تک نہیں ہو سکی ہے کہ شاعری کا حلقہ اھلار کی دنیا سے ہے اور یہ ایک مقصدی جذبہ ہے۔ لیکن اس وقت میرے سامنے مسٹر مل کے خیال کی حمایت کا طاقت کا نہیں بلکہ دماغی شعرا کی فنی روش کا ہے۔ کیا شاعری صرف اظہار جذبہ، اظہار شخصیت ہے یا یہ کہ وہ کسی سہائی کا بھی انکشاف کرتی ہے۔ خواہ وہ سہائی جذبہ اور موصوٰات ہی کی کیوں نہ ہو۔ اول الذکر صورت میں فنی شعرا شاعر کی شخصیت کا ایک پردہ ساز ہی جاتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کو ظاہر کر کے اس لیے اس فن کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس لیے کہ فنی نے اسے منتخب کیا ہے، حسن معنی کی جلوہ گری کے لیے۔ فرق صرف روئے کا ہے۔ جب فنی شاعر کی شخصیت کا اظہار مضی ہوتا ہے، شاعر کی داخلیت اور جذبے کا اظہار اہم ہو جاتا ہے نہ کہ اس کی فنی تشکیل وہاں بچے تبدیل کو یا چھوڑ کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس آخر الذکر صورت میں شاعر کو اپنی شخصیت کو متفقہ فنی کے تابع کرنا پڑتا ہے جس میں انکشاف حقیقت کو مذموم حیثیت حاصل ہے۔ اس روش میں شاعر فنی کا پادری اور منکشف حقیقتِ ذات بھی ہوتا ہے۔ جب فنی اس

در ہے پر پہنچا ہے قوتِ ارادی کی مراعیت جو سماج کے درمیان ہوتی ہے وہ گھٹ جاتی ہے۔ کہیں کہ وہ اپنی ارادی شخصیت کو اس میں اہمیت نہیں دیتا ہے بلکہ اسے پس پشت دیتا ہے اور اپنے تجربات کی اس سہائی کو سامنے لاتا ہے جو جو پرستی سے ہم کنار ہونے کے باعث اپنی تصدیقِ بر دل سے گرائی ہے۔ سامعین کی قوتِ ارادی شاعر کی قوتِ ارادی سے اس وقت تصادم سے تابع رہتی ہے اور ان کی قوتِ اس پر صرف ہوتی ہے کہ دیکھو بچ کس سفاکانہ حیثیت سے جلوہ ہوا ہے۔ پردگی سے کہیں کر بلے پر وہ ہوا ہے وہ اس وقت اپنے دشمن کو بھی داؤ دینے پر مجبور ہوتا ہے کہیں کہ وہ اپنے جو پرستی سے انکار نہیں کر سکتا ہے اس کے یہ معنی ہونے کے فنِ ظاہر سے باطن میں اترتا ہے۔ زندگی کے پامال میں جا کر زندگی کے گوہرِ نایاب کو برآمد کرتا ہے۔ زندگی کا اقرار سرچشمہ حیات کے ساحل پر کرتا ہے اس وقت ظالم اور کاذب دونوں ضرر مند۔ کیا دنیا کا کوئی شاعر جو حقیقی اور سچا ہو کسی بھی عہد میں ظلم اور کذب کی حمایت کر سکتا ہے اور اگر اس نے ایسا کیا بھی ہے تو وہ کھٹے دنوں قریب زدہ انسانوں کے دل میں زندہ رہا ہے۔ یہ فنِ ظہیر شخصی ہوتا ہے جہاں فنِ بچ کا آئینہ ہوتا ہے۔ فنِ کار کسی مخصوص شعبے کی سہائی کو نہیں بلکہ زندگی کے عمومی بچ کو بے نقاب کرتا ہے۔ کسی برصورت میں نہیں، بلکہ محسوس اور منفرد صورت میں۔ اپنے تجربات کے قانون میں شیع حقیقت کو اُجاگر کرتا ہے۔ وہ محسوس کو اپنے تجربے کی منفرد صورت میں جلوہ گر کرتا ہے۔ ساتیس کا انکشاف عملی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔ زندگی کو کاغذ اور باقی رکھنے اور اس کی آرائش کے لیے آسمانوں سے ستاروں کے قوزلے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ فنِ کا انکشاف اپنے کو پالنے، قوتِ ذات کی طرف مائل ہوتا ہے۔

”اللہ اللہ“ یہ صدا اُسے نصیب اس وقت بلند ہوتی ہے جب کسی شعر سے تصدیقِ ہستی ہوتی ہے۔ ذات اور ذات کے درمیان جو ہم آہنگی ہے اس کا کوئی نقدِ سرمدی پیدا ہوتا ہے۔

جاں کہیں لکھنے لگتی ہے تن سے دمِ سماع

گر وہ صدا سوائی ہے چنگ و رہاب میں

یہ کون بتائے گا کہ موسیقی کی ترکیبِ آواز میں، دھن آواز میں معنی پوشیدہ ہے کہ نہیں موسیقی کو مختلف ادوار میں مختلف مقاصد کے تابع کیا گیا ہے۔ شہوتِ الجھری سے لے کر جنگ جوتی تک کے مقاصد اس سے پورے کیے گئے ہیں۔ لیکن ان حظایں کے باوجود کیا کوئی موسیقی ایسی نہیں ہوتی ہے جو قنوناتِ ہستی کے ہرے اُشادستی ہے اور آپ گل سے آہنگ ہو جاتے ہیں۔ گوشِ سہارہ کی بھی قوا یک موسیقی ہے۔ کیا آپ اسے سنتے ہیں لیکن موسیقار اسے بھی اپنے ہوش و گوش کا ایک حصہ بناتا ہے۔

اعجاز کو ایک موسس قدر اعجاز میں تبدیل کرنا لیکن جیسا کہ میں نے پہلے کہا کہ زبان کوئی اس قسم کا میڈیم نہیں جیسے کہ ستر ہو کہ اس کو تراشنا فی کار کا کام ہو۔ زبان کو استعمال کرنے کے معنی ہیں۔ موسس سطح پر ایک تصور کو دوسرے تصور سے نسبت دینے کے۔ شاعری انہی معنوں میں معنی آفرینی ہے، کچھ لوگ اسے خیال بندی سے ربط کر رہے ہیں۔ خیال بندی شاعری نہیں بلکہ شاعری کی نقالی ہے۔ یہ بھول کا ایک گھمیل ہے۔ دیدہ دیکھنا کا کام نہیں۔ شاعر کسی بھی شے کی نقالی نہیں کرتا اور نہ وہ کوئی شے لہلا کر رہا ہے۔ وہ تو صرف چھپے ہوئے کو بے نقاب کرتا ہے، حقیقت کے چہرے سے نقاب اٹھاتا ہے وہ تو آئینے (پہلے آئینہ لہلا کر ہوا کرتا تھا) سے نگار کو بھٹاتا ہے تاکہ وہ حقیقت کو صحیح طور سے منظر کر سکے۔ غالب کا فن شعر صیقل آئینہ ہے نہ کہ مصدوی یا نقالی؟

ایک اعلیٰ پیش نہیں صیقل آئینہ ہنوز

ہاگ کرتا ہوں میں جب سے کہ گرہاں سہا

غالب اپنے ایک طاری خط میں نواب انوار الدین شفیق کو لکھتے ہیں:

”آہ از من کہ مرزا زبان زد و سوزنہ فرسی آفریدند۔ نہ بائیں نیاکان خویش سلطانہ سبزو دارا نے نگاہ و کمری و نہ بزرنگ فرزانگان پیشین بد علی آسا علم و ہنری کسب و دویش باشم و آزادانہ رہ سپرم، ذوق سخن کہ از ازل آلودہ بود و ہزنی کرد و مراد باں فریفت کہ آئینہ زد و دل و صورت معنی خودیٰ نیز کار نمایاں است۔ سر لشکری و دانشور ہی خود نیست، صوفی گری بگراں و بعض گستری روئے آر، ناگزیر بہتوں کہ دم و سوزنہ در بحر شر کہ سراپا است روں کہ دم، ظلم ظلم شد۔“

یہ صحیح ہے کہ غالب کی طبیعت میں ایک گونہ صوفیت بھی ہے کیوں کہ کبھی وہ صوف کی زبان میں بھی گفتگو کرتے ہیں:

یہ مساکین صوفت یہ ترا بیان غالب

تجھے ہم دل بھجئے جو نہ باوہ خوار ہوتا

لیکن بنیادی حیثیت سے وہ اپنی شخصیت اور شاعری دونوں میں ایک شاعر یا زاہد سے زیادہ ایک مایہ ناز طبیعتی شاعر ہیں۔ ان کی شاعری میں ”آئینہ صیقل“ ہے۔ صوفی گری بگراں نہ سنی گستری روئے بر آر اس لڑوے کی گونج ان کی تنقید شعر میں بھی ملتی ہے:

وہ صوفیوں کی طاقت عقل و خود کو مسترد کرتے ہیں اور شاعری میں خود کے عنصر کو فطری

اور ہاں قرار دیتے ہیں:

نہ از من ز سحر، شکر نامہ گفت
 منی گفت در پردہ O گفت
 یہ اصل جز بیگ در بیگ نیست
 بر مدار فلان جز خدا بیگ نیست
 دگر رہوے گوید از زید و بن
 کہ حق ست صوس و معقول خلق
 خیالے در اندیشہ دارد نمود
 ہماں طیب با است بریم شود
 لٹائے رازِ خیالِ خودم
 نوا ہائے سازِ خیالِ خودم
 خوش باد غالب بساز آملی
 نوا منجی قانونِ رازِ آملی
 قصوف نہ زہد منی پیش را
 منی پیش رہے کثر اندیشہ را

صوفی حقیقت کو جسم صورت میں دیکھنے کا نام ہی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جہاں پر نمودنا ہے جو
 برگاہ کے احاطہ میں کسی شے کو جسم صورت میں دیکھنے کا نام ہے۔ غالب کہیں کہیں وہ جہاں کو
 استعمال کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ لیکن وہ اس کا اذما نہیں کرتے کہ انہوں نے ہستی مطلق کے
 نسخہ زہا کو دیکھا ہے اس کے جہاں لوراک ہے نہ کہ مثاہد۔ جب کہ حاصل شود و مثاہد و مشہود ایک
 ہو تو ہر مثاہد سے کے کیا سنی۔ ع۔

حیبران ہوں ہر مثاہد ہے کس حساب میں
 اس خیال کو وہ آگے بڑھاتے ہیں:

موسوی و خضر تماٹائے قلی بر طور
 من نہ در بند جہاں تہ ناہا یا ہر

حُکْمِ کَر میں، روشنی طبعِ نگر
چرخِ آبِ حیاتِ تنہا بنا یا ہو

چنانچہ اس اور اک کا نتیجہ ہے جودہ کہتے ہیں:

نہ کہ کون کس کی ہے جودہ گری کس کی ہے
پودہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے

یہ گنگ گودی دید سے ہے۔ لیکن جب خود رُخسائی کرتی ہے تو یہ پودہ اُٹھ بھی جاتا ہے۔
اس وقت وہ صرف اپنے کو دیکھتا ہے۔ لٹاٹائے راز خیال خود ہم۔

خود را عالم کہ نیرو دہ
خود کو را ز من حیرتی رُودہ
چوں پیدا تو باشی نہاں ہم قوی
اگر پودہ باشد آن ہم قوی
میل و جود آشکارا گنی
لٹاٹھائی جود آشکارا کنی

اس وقت وہ خدا شناسی میں خود رُخسائی اور خود رُخسائی میں خدا شناسی کا جلوہ کرتا ہے۔ ج:
خود رُخسائی خدا شناسی

خود رُخسائی حصولِ ذات، تکمیلی ذات کا جذبہ ہے۔ اس کا رخ کسی ایک طرف نہیں بلکہ زندگی کے جامع پہلوؤں کی طرف ہے۔ غالب جس کا دل کہ یک شہر آرد نہ اور ایک اہر خستہ رنگ و رو بہ تھا۔ ہر پر زندگی کا رُخسائی تھا۔ ان تہاؤں میں کوئی بھی اس کی تہا گاہ نہ تھی۔ زندگی جو آرزوؤں اور تہاؤں سے عبارت ہے اور آخر نیش آرد ہی سے مقدس ہے۔ ہوا اس زندگی کی کوئی تہا کیوں کر گاہ ہو سکتی ہے لیکن نہانے نے انہیں لہری خواہشات کو چھڑا کر کے لیے اُن کے اپنے "اندہ اندہ" ہایت سے بست کم ساق اور ذرائع مینا کیے۔ ج:

بست لٹے مرے اسی لیکن ہر بھی کم لٹے

ہر عہد کا ایک خاص میل حصولِ ذات کا ہوتا ہے اور اُسے امرا اور دولت مند لوگوں کے معیار سے دیکھا جاتا ہے۔ غالب جس عہد سے تعلق رکھتے تھے اس عہد کے امرا کے حصولِ ذات کا میل، مَربا کے حصولِ ذات کا پابند نہ تھا۔ بلکہ ان کا قود جود ہی اس لیے تھا کہ وہ ان کے حصولِ ذات کا ذریعہ

نہیں۔ اس زمانے کے امر کا طریقہ یہ تھا کہ اگر تو گری اور مظلی کا لڑی نہ ہو تو جودو سلا اور بخشش کا مظاہرہ کیوں کر ہو۔ چنانچہ منجملہ عیش و حشرت جودو سلا بھی ایک عیش ہی کا جذبہ تھا۔ غالب انہیں امر کے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ جو بنیوں اور سرمایہ داروں کی طرح غمیں نہ تھے۔ دولت سے دولت پیدا نہ کرتے بلکہ صاف تھے۔ پوری اقتصادیات دولت کو صرف کرنے کی تھی اس زمانے میں کیا یہ ان کی بد نصیبی نہ تھی کہ پانچ برس کی عمر میں باپ اور نو برس کی عمر میں بھائی مر گیا۔ جو سترہ سو روپے ماہوار کا عزم اور لاکھ دو لاکھ کی جاگیر کا مالک تھا۔ ان کے انتقال کے بعد جو گزارہ و غلیلہ ان کے خاندان کے لوگوں کے لیے گورنمنٹ کی طرف سے مقرر کیا گیا تھا وہ غنی سے غالب سرمشٹ سے بڑا آٹھ آنے مہینے کے حقدار بنے تھے۔ وہ حقیر رقم غالب کے سیار زندگی کے اداسوں کا کب تک ساتھ دے سکتی تھی۔ وہ تھوڑا جو پہلے قسمت آزمائی کا ذریعہ تھی یعنی پیشہ سپہ گری اور جس کے بل بوتے پر ان کے دادا اور بھائی صاحب ہاؤس منت بنے تھے، اب کھمال باہر جو بچی تھی۔ ان کے لیے ایک ہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے تیر گلستہ کو اپنا قلم بنائیں،

چوں رفت سپیدی رزم جنگ جگر

تیر گلستہ نیاگان قلم

اب ان کی ساری قوت اسی قلم بازی کی تکمیل پر مرکوز ہو گئی۔ لیکن ایسا انہوں نے اپنی صلاحیت کو کبھی بغیر نہ کیا۔ انہوں نے "فاترہ گل رحمت" کی عبارت میں اپنے اس طور استعداد کو بڑے خوب صورت اور تشبیلی انداز میں پیش کیا ہے کہ کیوں کر ایک پری خواب میں ظاہر ہوتی اور اس نے ان کو فن شاعری کی طرف مائل کیا چنانچہ جب صلاحیت خود کسی چیز کی طرف انسان کو مائل کرے تو پھر اس کے حصول میں زحمت نہیں ہوتی ہے۔ غالب اپنی صلاحیت کے انکشاف سے فن شاعری کی طرف آئے اور اس حدود کے ساتھ آئے کہ گویا اس فن نے ان پر رہزنی کی۔ فن انہیں اپنی دنیا میں لے گیا۔ وہ اسد اللہ خاں رہنے کے بجائے ظہرو فی کے شہری ہو گئے۔ ان کی شخصیت جامع ہو گئی مقتضائے فن کی۔ اس میں شکش بھی رہی (۲)۔ لیکن آخر کار فن ان پر رہزنی کر کے رہا۔ اس نے انہیں اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ غالب ایک لڑیکہ شاعر ہیں۔ اس قسم کی شاعری میں جہاں شاعر اپنی خواہشات، آرزوؤں، تمنائوں، دکھ درد اور خوشی کا اظہار کرتا ہے۔ شخصی عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ غالب کی شاعری میں وہ شخصی عنصر موجود ہے اور کیوں کر نہ ہو جب کہ شاعر کچھ کا انکشاف اپنے مسمومات اور تجربات کی سطح پر کرتا ہے۔ لیکن جب وہ باشعور ہو جاتا ہے کہ اس کا کام اپنے جذبے کی سہائی کو بے لکاب کرنا ہے نہ کہ اس کا اظہار محض تو وہ اپنی شخصیت کو فن پر غالب آنے نہیں دیتا ہے۔ غالب کا فن دہائی شعرا کے فن سے انہیں معنوں میں مختلف ہے، اس

کافی سردی ہے جو فی کا ایک اعلیٰ سید ہے۔ فی کو تاریخ میں خلعت مقصد کے تابع استعمال کیا گیا ہے۔ ہمیں اس سے ہندو مصلحت کا کام لیا گیا ہے تو ہمیں قرعہ کا۔ لیکن فی ہر صورت میں اپنے اصل کی طرف جھکا رہا ہے۔ یہ الہام کا پہلو اور عقل عملی علم تھا۔ اس نے طاعری ہی سے اشیا کو منہی کیا۔ طاعری ہی سے اس کی زبان بند پڑی ہے۔ چنانچہ طاعری زبان بھی علق کرتا ہے۔ شر خانہ پیشیں میں ایک ہنر تھا، ہلوہ تھا، خارج کی دنیا کو عقلی دنیا میں تبدیل کر کے اس کی حقیقت کو بے خواب کر لے اور اس طرح نفسی توانائی پیدا کرنے کا ایک ہلوہ یا سر تھا۔ لیکن الہامی صرف ایک قوت لراوہ ہی تو نہیں رکھتا ہے، وہ تائیدی، مایوسی، حملی، نصیبی، بھاری اور اندیشہ سوت کے تربیت سے بھی گذرتا ہے۔ ایسے ہی لہات میں اُسے اپنے روح کی گہرائی کو چھونے اور وجود کو سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس وقت یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ وہ بندہ ہی سے ہستی میں پہنچ گیا ہے اور جب اس احساس سے طاعری وہل ہوتا ہے تو یہ سوال جنم لیتا ہے۔ کیا وجود محض ایک مادہ اتفاقی ہے یا یہ کہ اس کے کچھ کوئی حقیقت بھی ہوتی ہے وہ لہری کا جزو اور دائمی ہے؟ یہ خیال زندگی میں لاسر نو اعتماد پیدا کرنے اور الہام کو عقل کی طرف مائل کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ یہ بات تو صحیح ہے کہ مغرب سے جو روشنی آئی غالب نے ان کا خیر مقدم کیا لیکن چل کر یہ روشنی سیاسی طبقہ کے ساتھ آئی اور وہ سیاسی طبقہ پوری ان کی تہذیبی دنیا کو مٹا رہا تھا، اس لیے وہ اس سیاسی طبقہ سے لہری روح کی گہرائی میں تصادم میں بھی تھے۔ مالی غالب کے بارے میں لکھتے ہیں:

مسلمانوں کی ذلت کی کوئی بات سننے تو لی کو سخت رنج ہوتا تھا۔ ایک روز میرے سامنے اسی قسم کے ایک واقعے پر خلافت افسوس کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مجھ میں کوئی بات مسلمان کی نہیں ہے۔ پھر بھی میں نہیں جانتا کہ مسلمانوں کی ذلت پر مجھ کو کیوں اس قدر رنج اور توجہ ہوتا ہے۔

اس میں شر نہیں کہ وہ آزاد کردہ تھے لیکن جس سوسائٹی کے وہ فرد تھے اس سوسائٹی کی زندگی اور تہذیب سے ان کا تعلق خاطر بہت شدید تھا اور یہ اسی جذبے کی کھڑکائی تھی کہ وہ ایک نئی زندگی، ایک نئے جہاں کی تخلیق کی طرف آمادہ ہوئے۔ لیکن ان کا نقطہ نظر اصولی نہیں بلکہ انسانی تھا۔ وہ دینی دنیا، جسم و جاں کسی بھی قسم کی دہی کے قائل نہ تھے۔ ان کی نظر میں ہستی محض جس کا وہ سرانام وقت ہے، ایک ہے، کسی انقسام کو قبول نہیں کرتی۔ اس کے وہ غول سرے بیکراں ہیں۔ ایک ان ہے ہرچند کہ متحرک ہے۔ اس سے کسی ایسی دنیا کا پیکر تراشا جہاں دائمی سکون ہو جہاں کوئی تغیر نہ ہو، حرکت فی الوجود تھا۔ خواہ وہ دینی ہو یا دنیا ہو۔ وہ غمگین کو لکھتے ہیں۔

”دائم کہ وجود کیے ہست، و ہرگز انقسام نہ پذیرد۔ ہر آئینہ گر دینے یا
دنیا کے تراشیدہ ہاشم گر خیر شرک فی الوجود کہ آج افراد شرک است صہ
ہاشم۔ یہ دولت نامہ لگا، و من نیز ہجو دنیا سوچم است و بہم دل نتواں
ہست۔“

ظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس نظریہ توحید سے ایک قسم کی منکیت اور جلدی کے سوا کچھ ہاتھ
نہ آئے گا۔ ع:

بے کسی ہائے فنا کہ نہ دنیا ہے نہ وی

لیکن یہاں ظاہر اپنی ذات کو جھٹکتا نہیں بلکہ اتحادات حاصل کرنے کے بعد اسے خارج کی دنیا سے
وہی رشتہ دیتا ہے جو ذات کا رشتہ صفات سے ہے۔ وہ اپنے کو ایک جہانی نوع کی تخلیق میں بالکل آزاد
محسوس کرتا ہے۔ اس جذبے سے اس کی تخلیقی قوتیں زیادہ ابھر آتی ہیں اور جو بے انتہادی اپنی
ذات سے متعلق اس اتحاد کے قائم کرنے سے پہلے ہوتی وہ اب جاتی رہتی ہے۔ فن کار کی آئیڈیلوجی
کیا ہے۔ اس کا ثبوت اس کے فن میں ہے نہ کہ اس سے خارج میں، اگر فن بولتا ہے، حقیقت کا
غماز ہے زندگی کی سہانی کو بے لکاب کرتا ہے اور ہر دل میں اس کی آواز گونجتی ہے تو پھر یہ نہیں
دیکھا جاتا ہے کہ جس آئیڈیلوجی کی عبادت سے اس نے یہ کام لیا ہے وہ ہمارے لیے قابل قبول
ہے کہ نہیں۔ کثرت کو وحدت میں بدولے کا ایک نظام فکر ہر ظاہر کے یہاں ہوتا ہے۔ وہ کہیں
مانگے مانگے کا ہوتا ہے تو کہیں خود ساختہ ہوتا ہے، جسے وہ خود تخلیق کرتا ہے:

کردہ ام ایمانی خود را دست نژاد خویشی

ی تراشم بیک از سنگ و عبادت میکنم

یہ آئیڈیلوجی زیادہ سے زیادہ اس کے طریق فکر کو متعین کرتی ہے۔ چنانچہ اصل نئے دیکھنے کی
یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کے ذریعے حقیقت پر کیوں کر عمل پیرا ہوا ہے۔ زندگی کے تضاد کو
بے لکاب کرتا ہے کہ نہیں، نئے سوالات اٹھاتا ہے کہ نہیں۔ یہ سمجھ ہے کہ آئیڈیلوجی کا عنصر
بھی فن میں اسی طرح جھٹکتا ہے جس طرح شخصیت کا۔ لیکن ایک بڑے فن کار کے یہاں جس طرح
شخصیت پس پردہ ہوتی ہے اسی طرح آئیڈیلوجی بھی۔ غالب نے فن کو کسی آئیڈیلوجی کے اظہار
کے لیے استعمال نہیں کیا کہ وہ ہمارے لیے کوئی مسئلہ ہو۔ یہ ان کا فن ہے جو ہمیں مسحور کرتا ہے
اب دیکھنا یہ ہے کہ ان کا فن زندگی کے کوئی سے حقائق کو بے لکاب کرتا ہے۔

حواشی

(۱) رومی کا خیال ہے کہ استغاثی لحن ذات انا الحق میں ہے نہ کہ انا العبد میں کیوں کہ انا العبد کہنے والا دو وجود کو متصور کرتا ہے۔ ایک اپنا اور ایک خدا کا اور انا الحق کہنے والا اپنے کو معدوم کہتا ہے۔ بجز خدا کے کسی اور کا وجود نہیں دیکھتا ہے۔ (Discourses of Rumi) ازا سے، جی، آر بری۔ ص ۳۰۲

(۲)

ماں جو دم بدلی مرتبہ راضی طالب
شعر خود خواہش آں کہ کہ گردد طرب ما

غالب کی شاعری میں احساسِ طرب اور طنز و مزاح کا عنصر

تمام حیوانات میں انسان ہی ایک ایسا حیوان ہے جو ہنستا بھی ہے۔ چنانچہ صدیوں سے اس پر سوچا جا رہا ہے کہ انسان کیوں ہنستا ہے۔ اس کے شعور کا کھلنا سا حصہ ہے جو اُسے سکھاتے، جیتنے، قہقہہ مارنے پر راضی کرتا ہے۔ اس کے مختلف نظریات ہیں۔ کئی ایک بات پر سب کا اتفاق نہیں ہے کہ اسے بیان کر دیا جائے۔

گو تم بدھ کے نزدیک شعور عذابِ ہستی ہے وہ اپنے ترہات کے روحِ فریادوں سے شعور ہی کے باعث دوچار ہوتا ہے۔ اپنی قوتِ لادہ کی گھٹت یا معمولی خواہش سے آشنا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک نہات خواہشات کی فحش اور اس شعور کی فحش میں ہے۔ نروان اسی کا نام ہے، فحش خواہش کے شعور کی فحش یا نروان ہی آئند یعنی حقیقی خوشی کا عالم بھی ہے، چنانچہ بدھ کی ایک مورتی ہنستی ہوئی بھی ہے، وہ ہنستا ہے کیوں کہ وہ فحش شعور کی فحش کے باطن آزاد ہو چکا ہے۔ لیکن ہنسی زندگی کا ایک منفی راستہ ہے اور اس حقیقت کا غریزہ ہے کہ زندگی تمام تر غم ہے۔ پیدا ہونا ہی غلط ہے۔ یونانی دیوتا میں بھی جب گلب میڈاس، ڈائیونیسس (Dionysus) کے ساتھی سائیلنس (Silenus) کی تلاش میں کامیاب ہوتا ہے اور اس سے زندگی کی حقیقت پوچھتا ہے تو سائیلنس کہتا ہے۔

”بد نصیب انسان، حادثہ نصیب کی فحش، مجھے ایسی بات کہنے پر کیوں مجبور کرتا ہے جس کو سننے میں تیری بھائی نہیں ہے۔“ مروج تو یہی تھا کہ انسان پیدا ہی نہ ہوتا لیکن چلی کہ پیدا نہ ہونے پر اس کو اختیار نہیں اس لیے اب بہتری اسکا میں ہے کہ وہ جلد از جلد مر جائے۔“

چنانچہ ہر اس فلسفہ حیات میں جہاں زندگی کو طبعِ شعوری زندگی کی سرمدت (ہشت) سے جدا کی

عالم بتایا گیا ہے یا زندگی کو ایک ایسے عالم سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں انسان اپنی صلیب اپنے ہی کندھوں پر لیے ہوئے پھرتا ہے۔ قہقہے اور شادابی کو اچھی نگاہ سے دیکھا نہیں گیا ہے۔ افلاطون بھی اپنی جمود پر سے جہاں خرافات کلمہ کر کے والے شاعروں کو شعر بد کرتا ہے، وہاں قہقہے کو بھی ایک شیطان یا مہلکت کا عمل قرار دیتے ہوئے خارج از معمولات زندگی کر دیتا ہے اور اس کی یہ دلیل دیتا ہے کہ ہنسی اپنا تشدد و زور عمل لاتی ہے۔ یہ افلاطونی تصور حیات کلمہ و بیش ہر اس عظمت میں لپکتا ہے جس میں خواہشات نفسانی سے اجتناب، زندہ و پردہ گرہری یا نظم و ضبط ذات پر زور دیا گیا ہے، شادابی قہقہے، نظم ذات کو مستحضر کر دیتا ہے۔ یہ فرد کو غیر سمیٹ ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کی انحرافیت کو مٹا دیتا ہے۔ فرد بھیر میں گھو جاتا ہے۔ ابتدائی (Primal) ذات کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی حیوانی فطرت میں ورہتا ہے۔ اسی طرح ہنسی یا شادابی عقل یا ہوش مندی سے ایک کشمکش پیدا کر لیتی ہے، دانائی کے منافی بن جاتی ہے۔ ہنسی سے متعلق ایک روینے کی یہ وضاحت ہوتی، لیکن جب ہم دور بربریت کے مختلف مہاشوروں کا مطالعہ، ان کے رسومات اور قربات کی روشنی میں کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہاں عقل اور منہریت کی یہ کشمکش جو بنیادی حیثیت سے خواہشات نفسانی کو زیر کرنے یا مہامات بدن سے پیدا ہوتی ہے لپکتا بہت ہی کمزور ہے۔ ان میں وہ مہامات کلمہ ہے جو آدم و حوا کو ”مطمع کے پھل“ (مسیحی تصور) کے چکھنے کے بعد ہوا۔ لیکن اس مہامات جسم کے شعور کے باوجود جسے مغرب کی تہذیب حرف خط کی طرح مٹا رہی ہے ان ہدم قبائل میں بھی حرمت اور امتناع کا اور نیک و بد کا تصور موجود تھا۔ ہنسی زندگی ان کے یہاں بھی بغیر کسی تمیز اور معیار کے نہ تھی۔ لیکن یہ ان کی رسومات و عبادت کا ایک حصہ تھا کہ سال میں وہ ایک بار یا مخصوص موسم بہار کے موقع پر جو تہذیب حیات کا سہل بھی ہے وہ کوئی ایسا تہوار مناتے جب وہ ان تمام امتناعات اور حرمت کے تصور سے اپنے کو آزاد کر لیتے جو سال بھر ان پر عائد رہتے جس طرح ہندو مہاشور سے میں پہلی کا تہوار منایا جاتا ہے اسی طرح کے تہوار ان کے مہاشور سے میں بھی مناتے جاتے۔ موت ان کے نزدیک پیدا نش کی نفی تھی نہ کہ زندگی کی، زندگی پر نگہار ظاہر ہونے والی تھی تھی۔ خراس موت کی اور بہار زندگی کی علامت تھی۔ یونانی دیوتا میں ڈائیونیسس (Dionysus) جو خوشی اور شراب نوشی وہ نعل کا دیوتا ہے، خراس کے موسم میں مہاجاتا ہے اور بہار میں زندہ ہوجاتا، چنانچہ بہار کے موقع پر ایک زبردست جلوس کلمہ کا لایا جاتا۔ جس میں پہلی کے جلوس کے ایسے تمام خرافات ہوتے، قربان گاہ پر اس دیوتا کو ظاہر ساند کی صورت میں قتل کیا جاتا۔ اس کا گوشت تقسیم ہوتا۔ یہ گوشت کسی قربانی کے ہاورد کا ہوتا۔ اس کے بعد خوشی مناتے، ڈائیونیسس کو زندہ کر کے اس کی شادی رکھتے اور ہر اس قسم کی خوش فطیلیاں کرتے جس پر آج تہذیب کو مذمت بھی ہو سکتی ہے۔ اسی موقع پر وہ ذاکوت کا ایک مقابلہ بھی منعقد کرتے۔ کسی ایسے بیگانے کو پکڑتے جو

ان کی ان رسومات کو دیکھنے کا استحقاق نہ رکھتا ہے اس کی ذہانت کی آکنائش کی جاتی۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنے جرم کے کے کسی ایسے ستم خیزیت کو سامنے لاتے جو اس پر گناہ نہ ہو خود غلط حریت کو اپنے طنز یا اس کے حق کی بے گناہی سے فرسندہ کو خط۔ اس پر غصہ لگتا۔ اس کو طنز اور ہنس سے مار لے۔ کیمڈی میں طنز یا سٹار اس مہارت و مہکت (Agon) سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اس طنز کی مزید وضاحت کروں یہ بتانا ضروری سمجھا جاں کہ ڈائوٹیس کے رسومات سے یونان میں شرمیلی اور کاسپڈی دونوں ہی پیدا ہوئیں وہ دو گانہ طریت کا حامل تھا۔ جسمانی اور طبعی دونوں اعتبار سے۔ اس کی ماں آدم زکو تھی یعنی طانی تھی اور اس کا باپ زکوس طانی تھا۔ اسی طرح طبعی اعتبار سے اُسے جہاں اس پہلو سے جسمانی انسانیت قرار دیا گیا کہ شراب زندگی بخش ہے، دونوں میں مسرت پیدا کرتی ہے جہاں اس پہلو سے اُسے دشمنی انسانیت بھی قرار دیا گیا کہ شراب انسان کو حامل اور بے خود کرتی ہے۔ زندگی تمام تر مسرت و طبعانی، بے خودی ہی کی شے نہیں ہے بلکہ نظم و ضبط و قوت اور تجرید کی بھی شے ہے۔ ایک کھراں زندگی یا جسمانی خوشی کی زندگی بسر کرنے کے لیے علم ہی ضروری ہے اور زندگی کا علم یہ بتاتا ہے کہ یہ بھی انسان کی طریت ہے کہ جذبات کی بندبشی سے لکل کر وہ آکھبہ حمل کی روشنی میں آئے۔ اپنے کو اختیار معنی سے بچائے۔ ایک شعوری قوت پیدا کرے اور حیوانوں کی طرح اپنے کو اپنی جبلت پر دُسرانے کے بجائے کسی آئینہ میں اپنے کو ڈھالے، طریت کا جندہ بننے کے بجائے طریت کو اپنے مقابلہ کے ساتھ کرے اور اس حمل سے راز ہستی کو کھولتا جائے۔ چنانچہ یہ دونوں رکائات انسان کی زندگی میں اس کشش، مضام، مہارت اور جنگ کی نمائندگی کرتے ہیں جس سے وہ ترقی کرتا ہے جس سے کہ وہ انسان بنا ہے اور بننا چاہتا ہے۔ یہ کشش اس کی زندگی کا داخلی مصدر ہے۔ یہ اسی شعوری کوشش کا نتیجہ ہے کہ انسان صرف زندگی کی لذتوں ہی سے فیض یاب نہیں ہوتا رہا ہے۔ وہ مسرت کی چرخی پر گھومتا ہی نہیں رہا ہے اور ہر قسم کی فحش اور بے ہودہ باتوں میں و لہو ہی میں لطف حاصل نہیں کرتا ہے بلکہ اپنی طریت کی اصلاح بھی کرتا ہے۔ یہ لفظ اصلاح سہل سے جہاں ہمیشہ دونوں معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے ایک آئینہ نگ معنی میں جہاں انسان کو کسی موجود معیار کے مطابق درست کرنے کے لیے اسے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی قوتیں نہیں کی جاتی ہے کہ وہ اس معیار کی صحت اور استعمال کو چیلنج کرے گا۔ پسند و عفت کا عنصر ہی میں اسی طرے اصلاح سے پیدا ہوا ہے۔ واعظ انسان کے اخلاق کو باہر سے دیکھتا ہے۔ معیار کی سطح سے دیکھتا ہے۔ معیار سے تربیت پر اسے غم و غصہ حیرت سب ہی کچھ ہوتا ہے۔ وہ کہی کہتا اور برتا ہے اور کہی کہی طنز و استہزا بھی کرتا ہے جس طرح کہ اکبر الہ آبادی نے جہادی بدلتی ہوئی زندگی پر کیا ہے۔

اکبر کے لیے زندگی کا بدلتا ہوا پیشترن سخت ناقابل قبول ہے وہ اپنی ہنسی سے اس تبدیلی کو روکنا چاہتے ہیں۔ شکست سے جھپٹتے ہیں۔ ان کی ہنسی اصلاحی ہے وہ ان کی اس قوت ارووی کی حامل ہے کہ زندگی کی ہدائی اقدار نہ بدلیں اور اگر ان میں کوئی تفسیر ہدائے معیار سے زیادہ بظاہر نہ ہو۔

۲۔ زندگی کے ہدائے پیشترن یہ خاکہ بیویاں حرم میں نہیں اور شوہر باہر زندگی کی گنگ و دو میں مصروف۔ اگر نیا پیشترن کوئی ایسی صورت ظاہر کر دیا ہے جہاں اس کے بالکل برعکس ہو رہا ہے تو پھر وہ صورت حال ان کے لیے مصکک خیز ہے اور اگر یہ صورت نہیں بھی ہے تو مبالغے کو بروئے کار لاتے ہوئے وہ یہ صورت حال پیدا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ کیوں کہ وہ تھمید میں ہیں نہ کہ ٹرہمیدی لار۔ ارسطو نامکلمات کو تصرف میں لانے کا حق تھمید میں کو دیتا ہے۔ لیکن ٹرہمیدی لار کو اس حق سے محروم رکھتا ہے وہ صرف ممکن ہی کو تصرف میں لاسکتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نامکمن اور مبالغہ کو بھی تصرف میں لاکر بناتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان کے حق کے مقصد پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ ہمیں اپنے طنز سے ہدائے معیار اخلاق کی طرف لوٹانا چاہتے ہیں۔ وہ ہدائے ان سے کہے ہوئے، ان کے افضل بے میل ہونے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے نئے کو تہ تیغ کرتے ہیں ان کا یہ طنز حماست کی حماست کا حامل ہے۔ طنز و مزاح کے ذریعے اصلاح فطرت کا ایک مضمون تو یہ ہے جو ہمیں اکبر الہ آبادی کے یہاں ملتا ہے۔ اصلاح فطرت کا دوسرا تصور جو حکیم ارسطو کا پیش کیا ہوا ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عمل انسان کو جذبات دینے کے متروک ہے۔ جب سوہا، صفرا، بغم اور خون ان چار اجزائے مزاج کے عدم تناسب سے طبیعت میں کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہے، انسان خوف یا خروش میں جھکا ہو جاتا ہے۔ صحت مند رہنے کے چاہنے مریض بن جاتا ہے تو اس وقت اسے ایک ایسے جذبات کی ضرورت ہوتی ہے جو فاسد مادے کو خارج کر دے اور اس کو اس صبح طبیعت کی طرف لوٹا دے۔ ٹرہمیدی اور تھمیدی دونوں ہی انسان کا طبع، طبع بالمثل کی بنیاد پر کرتی ہیں۔ ٹرہمیدی خوف اور ترحم کے چپے ہونے جذبہ کو جو ہر فرد بشر میں ہوتا ہے پختل آبادی ہے جس طرح کہ مسلسل کے ذریعے پختل فاسد مادے کو آبادا جاتا ہے۔ پھر اسے انسان کے ذہن سے خارج کرتی ہے۔ ٹرہمیدی سے متعلق ارسطو کے اس نظریہ (Katharsis) کا تصور اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتا ہے جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ خوف اور ترحم کا جذبہ کیا ہے جس کا وہ استخراج چاہتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح میں نہیں بلکہ اپنی کتاب (Rhetoric) ”خطابات“ میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”خوف، تکلیف یا پریشانی کا وہ نوعی جذبہ ہے جو کسی ایسے واقعہ ہونے والے غم سے پیدا ہو جو لائی اور خطرناک تباہ کن ہے۔ اور ترحم اس تکلیف کا ایک نوعی جذبہ ہے جو کسی ایسے شخص کو جو اس مذکورہ غم کا مستحق نہ

ہیں اس کے پاتھوں تباہ ہوتے ہوئے دیکھنے سے پیدا ہوتا۔

وہ یہ بھی لکھتا ہے:

”ترحم ہی خوف کو حقیقی بناتا ہے۔ جب تک کہ ضرور ہے، ممکن الوجود ہے اس کی حیثیت خوف کی ہوتی ہے۔ جب اُس کا اظہار کسی زندگی میں ہوتا ہے، یعنی ضرر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے تو وہ خوف حقیقی ہی بن جاتا ہے۔ باطن یہ سوچنے پر مجبور ہوتا ہے کہ یہ قسمت میری یا ہم میں سے کسی کی بھی ہو سکتی ہے، شہدشی اسی خوف کو فود کرتی ہے جسے ترحم کا جذبہ اسے حقیقی صورت میں پیش کرتا ہے نتیجے کے طور پر شہدشی انسان کو اس تصور سے ہم آہنگ کر دیتی ہے کہ جو لذتی اور لادہی ہے۔ اس سے خوف نہیں کھانا چاہیے۔ اس کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے۔“

چنانچہ شہدشی انسان کو اُس کے اپنے ارادے کی شکست کو قبول کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ یہ ہے مزاج یا طبیعت کی درستی۔

شہدشی قانونی فطرت کی لادہیت سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ یہ انسان کے جہل کو ذرا ٹھنڈا کرتی ہے۔ یہ ہوش مندی اور سنجیدگی انسان کے لیے ضروری ہے اور یہ بد تنزیب کو شہدشی کے نئے تصورات کے ساتھ اپنے کو ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ ہر حال اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہ بھی ارسطو ہی کے الفاظ میں ہے کہ کمیدشی بھی جنوب دستی ہے۔ کمیدشی بھی فساد مزاج کو فود کرتی ہے۔ ایک توانا اور صحت مند زندگی کی راہ میں جو رکاوٹیں جوتی ہیں انہیں فود کرتی ہے۔ لیکن یہاں بھی جنوب ایک استعارہ ہے نہ کہ واقعی حکیم ہائیونوس کا کوئی نسخہ جب انسان کی قوت ارادی قانونی فطرت کا شعور نہیں رکھتی ہے اور وہ اُس کی طاقت بغیر اُس کے علم کے کرتا ہے تو وہ المرے نتیجے پر پہنچتا ہے۔ شہدشی ایک توانا اس رشتے میں پیدا کرتی ہے۔ اعلیٰ شہدشی کا یہی عمل ہے۔ کمیدشی کا عمل بھی اصلاح فطرت ہی ہے لیکن اس کا میدان عمل شہدشی سے قطع ہوتا ہے۔ ہر چند کہ اس کا طریقہ عمل بھی شہدشی کی طرح بالکل ہی پرستی ہے شہدشی خوف کا علاج خوف سے کمیدشی انسان کے صمن کا علاج صمن سے کرتی ہے۔ لیکن میں اس کی طرف بعد میں آؤں گا۔ پہلے تو یہ بتاؤں گا کہ ارسطو کمیدشی میں کن خرابیوں کا استخراج دیکھتا ہے۔ یہ انسان کے کردار سے نقص، وارخ، دھبے اور قول و فعل کی دوئی ایسی ساری کمزوریوں کو رفع کرتی ہے جو بردھانے جہل کسی انسان کو اپنے علم، کردار، عزت، شہرت کے ہندار میں جکڑ رکھتی ہیں۔ یہ بدخلو غلط آدمی کو صحت سے روشناس کراتی ہے۔

طالب نے نہ تو کمیدشی لکھی ہے اور نہ شہدشی لیکن انہوں نے اپنی ظاہری میں طریز احساس

کے لفظ نظر سے جہاں المیہ احساس سے کام لیا ہے وہاں وہ کوکب احساس کو بھی ہوسے کار لائے ہیں۔ (میں نے یہاں کوکب کے لیے لفظ طریقہ جان بوجھ کر نہیں رکھا ہے کیوں کہ کامیڈمی کے دو عناصر ہیں ایک طرب اور ایک استہزا اور ان دونوں مطابق ہم پر مشتمل کوکب کا کوئی نعم البدل لفظ ہماری زبان میں نہیں ہے۔ غالب ان دونوں احساسات کے برستے ہیں تراستر ایک یونانی فن کار نظر آتے ہیں۔ وہ ایک مشرقی متصوف شاعر بھی ہیں۔ لیکن انھوں نے عقل کی جدلیات (Dialectics) اس حد زیادہ اپنے کھوم میں برتی ہیں کہ وہ مشرقی روایت میں رہتے ہوئے مشرق کی روایت سے جڑ بھی ہو جاتے ہیں وہ ہراکلیٹس، اسیڈاکلیس، سترابون، فلاطون اور ارسطو کی طرف دیکھتے ہیں۔ وہ ذہانت کی جدلیات پر بھی نگاہ رکھتے ہیں اور گہر کی زدوں پرستی پر بھی۔۔۔ کوکب کبھو سکنا ہے کہ اسکندر کے فلو طینس کا یہ تصور جس پر بنی لفظ اضرار ہے یعنی خدا فور ہے صبی ہے، ظلم کا دبا ہوا نہیں ہے۔ تاریخ پتلا دیتی ہے کہ فلو طینس نوشیرواں کے دربار میں بھی تھا۔ دوسرے یہ کہ یونانی زبان میں اُس وقت تک خیر کا تصور نظر تاحسی کا کوئی تصور خیر سے الگ نہ تھا۔ لیکن یہ ساری صحنی باتیں ہیں۔ فی الحال تو یہ دیکھنا ہے کہ انھوں نے طنز و مزاح یا کوکب کے احساس کو اپنی شاعری میں کیوں کر برتا ہے۔ پہلے میں ان کے کوکب احساس کے اس پہلو سے بحث کروں گا جسے طنز کہتے ہیں۔ کما نہیں جاسکتا کہ لفظ Satire لاطینی لفظ Satura یا یونانی کے Satyr یا عربی کے ساطور (سکور) سے ہے، زخم ڈالتی ہے، تہاو و برباد کرتی ہے۔ ہر حال لفظی طور کو دھندے کو چھوڑیے منوم کو لیتے۔ عربوں کی بہو کوئی مشور ہے۔ وہ اپنے دشمنی کا اس سے قلع قمع کر دیتے۔ لیکن ان کی بہو ایک ایسی خطابت پر بنی ہوتی جس میں سات پشت سے گم کی خبر نہ لی جاتی۔ یہ تمام تراگوری لفظ Invectives کے منوم کی حامل ہوتی۔ اس میں فحش کلمات سے بھی گریز نہ کیا جاتا۔ یہ تمام تر شخصی تھی اپنی نفرت اور محارت کا اظہار اُس میں شخصی سطح پر کیا جاتا۔ عید زاکانی کی بھویات سے لے کر سودا کی بھویات تک کا یہی کردار ہے۔ میر صاحب، فدوی اور ندرت کو لٹاڑا چاہا ہے، فقیر کی چارہی ہے اور ہم آپ اس سے اس لیے خوش ہوتے ہیں کہ انسان میں ایک خبیث یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کی مصیبت اور بد گوئی سے خوش ہوتا ہے اور ان بھویات کے فحش حصے سے کچھ لوگ اس لیے خوش ہوتے ہیں کہ ہم بے ضرری کی باتوں سے بھی اپنی پست سطح پر خوش ہو لیتے ہیں۔ مگر جو فتنہ پڑتا ہے اس کا ترک یہ ہوتا ہے کہ ہم اہانک ایک قصاصہ عقل اور جذبہ، شعور اور بے ضرری کے درمیان محسوس کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ لونی طنز شخص کا نہیں بلکہ غائب کا ہوتا ہے جہاں یہ کھید می جس شخص کی نہیں بلکہ غائب کی ہوتی ہے۔ یہ ٹرہ می کے مقابلے میں بہت کم لڑائی خصوصیت کی حامل ہوتی ہے۔ ہمارے ادب میں سودا کے ہمدرد "ضمیمہ روزگار" اور "شہرت آشوب" بے شک کوکب ہیں۔ وہاں غائب کو

پیش کیا گیا ہے اور اول اھ کر میں تو کھانی سے بھی کام لیا گیا ہے۔ غالب کے یہاں ایسا کوئی بھی قصیدہ جی ہر بہو نہیں ہے۔ لیکن بات کوکب کی نہیں بلکہ اس کے ایک نثر کی ہے جسے طنز سمجھتے ہیں جو کسی خود تصادف بات کی مصلحت کے مصلح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

سودا اُستاد ہیں۔ کیا حال جو کوئی ان کے سامنے شہر کے وہ ہمارے لوب کی برہنہ شمشیر ہیں اور ان کی جہویات و مضران زار بھی ہیں۔ لیکن جب سودا و اعلیٰ کی واڈھی پر ہاتھ ڈالتے ہیں۔ ریش فش کی پہنتی کھتے ہیں تو ہر چند کہ واقعہ ایک ٹائپ ہی ہوتا ہے لیکن اس طرح کی آبا و حالی کر لے، پہنتی کہنے اور طنز کرنے میں بڑا فرق ہے۔ جس طرح کہ کوئی ڈرلا کسی کدوار کا بیانیہ صحن یا کوئی حکایت صحن نہیں بلکہ عمل کی نمائندگی اور مکالمہ ہوتا ہے۔ جس میں تصادم اور کشمکش ایک ضروری عنصر ہے اسی طرح طنز بھی کسی مضحک صورت حال کا بیان نہیں بلکہ اس کا ایک ڈرلا یا مکالمہ ہے۔ طنز میں جس کا مضحکہ اڑایا جاتا ہے خواہ وہ شخص دور غی برستے والا واقعہ ہو یا کوئی بر خود غلط شیخی خورا، اسے شکست کسی نہ کسی دکھوت کے مقابلہ میں دی جاتی ہے۔ اس کو اسی کے اپنے دھوکے اور دلیل سے زیر کیا جاتا ہے۔ نہ کہ لڑائی سے۔ یونانی لوب میں طنز کا یہ کام جو شخص انجام دیتا (Eiron) وہ اپنے کو یہ ظاہر کرتا کہ وہ کچھ نہیں جانتا ہے۔ وہ اپنے کو بہت ہی میں لے جاتا کہ مقابل اور بڑھ چڑھ کر سامنے آئے۔ اپنے جمل کا سلاہرہ اپنی طبیعت سے کرے۔ یونانی کا طنز کار سطر لاپنے حریت سو فطانتوں کو اسی حربے اور دلف سے شکست دیتا وہ اپنے کو بہت ہی میں لے جاتا۔ ابلہ لڑکی سے کام لیتا یہ ظاہر کرتا کہ مجھے کچھ علم نہیں ہے۔ (ستر لاکا یہ مشور قبول ہے، میں نے یہ جانا کہ میں کچھ بھی نہیں جانتا ہوں) اور اس طرح اپنے شیخی خود سے حریت (Alazon) سو فطانی کو بلند بانگ دعوتوں کے ساتھ سامنے آنے کا موقع دیتا۔ لیکن جمل ہی وہ لب کتا ہوتا ستر لاکا کو اس کے اپنے ہی دھوکوں اور دلائل کے تقاضے سے ہر مندہ کرتا، بوکھلوتا، طنز میں لگا اس صورت حال سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک ستم غریبی کا حربہ ہے کہ کسی کے جملے کو اسی پر چھپا کر دیا جائے جملے تو برحقانے تو:

میں نے کہا کہ بزم پار چاہیے طیر سے حق

سن کے ستم غریب نے جہ کو اُٹا دیا کہ یوں

یہاں غالب خود اپنا مذاق اڑا رہا ہے، خود اپنے کو بہت ہی میں لے کیا ہے اس بات سے بے خبر رہتے ہوئے کہ محبوب اس کو اپنا سہا ماشق تصور نہیں کرتا ہے وہ ایک جھوٹا چہرہ لے کر یہ بات کہتا ہے کہ "بزم پار طیر سے حق ہوئی چاہیے" یہاں ماشق خوش طبعی میں دھکا ہے۔ لیکن جوں ہی وہ یہ جملہ زبان سے ادا کرتا ہے۔ اس کا ستم غریب محبوب اس کو اسی جملے سے اس کا کام تمام

کہتا ہے۔ اسے محبوب اور فرستہ کہتا ہے۔ یہاں فقرہ اس صحت صورت حال سے پیدا ہوا ہے۔

آئیے اب یہ دیکھیں کہ طائر کا مقصد اس غنیمت سے کیا ہے۔ لیکن یہ معلوم کرنے سے پہلے ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ہوگا کہ طائر اپنے کو کیوں ہستی میں لے جاتا ہے کیوں اپنے ہی کو احسن ثابت کرتا ہے اور اپنی ہی ہستی اٹھاتا ہے۔ کیوں نہیں وہ کسی ظہیر شخص کے کردار کے قصو سے لائندہ اٹھاتے ہوئے اس پر خندہ دل ہوتا ہے۔

وہ اپنے کو ہستی میں کیوں لے جاتا ہے؟ وہ کسی دوسرے پر احسان برتری کے جذبے کے تحت ہی ہستی سکتا ہے جیسا کہ ہمیں کا خیال ہے کہ فقرہ برتری Glory کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ لوب میں ہنسنے ہنسانے کے مختلف انداز ہیں اور جو شخص کہ صحتک ہی جاتی ہے اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں اس لیے میں کسی ایک سبب پر زور دینا نہیں چاہتا ہوں یہ ساری باتیں اس لیے لکھ رہا ہوں کہ طالب کے طرز کے ایک مخصوص پہلو کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں اس کے طرز کا وہ پہلو جہاں اس کی اپنی ہی فطرت طرز کا دف ہوتی ہے۔

لکھنا حد سے آدم کا سینے آئے تھے لیکن
ہست بے آہو ہو کر ترے کوپے سے ہم لکے

چاہتے ہیں خوب رویوں کو اند
آپ کی صورت کو دیکھا چاہیے

سوال یہ ہے وہ کیوں یہ رویہ اختیار کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب آپ اپنے پر نہیں بلکہ کسی حیر پر ہنسنے میں تو اس وقت آپ کسی احسن کی مشترک انسانیت میں شریک نہیں ہوتے تو اس وقت آپ احسن کا طرز احسن سے نہیں بلکہ دانائی اور بینائی سے کرنا چاہتے ہیں۔ آپ واعظ بن جاتے ہیں۔ ہنسانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں، لیکن اصلاح ذات میں زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس اگر آپ احسن کی مشترک انسانیت میں شریک ہوتے ہیں۔ اس کی خطا اور گناہ کو اوڑھتے ہیں اور اپنے ہی کو دف سسکہ بناتے ہیں تو اس وقت آپ وہ سروں کو بھی اندر قبیحہ کی صورت میں تعلیم دیتے ہیں۔ فقرہ کا مقصد سامنے آجاتا ہے۔ آپ فطرت کی اصلاح یہ بے بات، بے کتاب کر کے چاہتے ہیں کہ آدمی کتنی بہت ہی باقول میں بر خود غلط ہوتا ہے۔ یہ طریق کار اسطو کے طرز بالمثل کا حامل ہے۔ جب آپ اپنی عقلی اور لسانی کمزوریوں سے باخبر ہو جاتے ہیں تو ان کمزوریوں کا استخراج بھی ہو جاتا ہے۔ آپ نارمل آدمی بن جاتے ہیں، آپ زندگی کا مقابلہ

زیادہ بہتر طریقے سے کر سکتے ہیں۔ غالب اپنے طنز کے اس طریق کار کی وسعت خود یوں کرتے ہیں۔

وہ کلیات فارسی کے دیباچے میں لکھتے ہیں:
 "پستی را در حق خویش بہ پستی در انکسار تا آموذگارانه فطرت را گوش تاملی دادہ باشم۔"

در سلو لہنی کتاب "اخلاقیات" میں ایسے ہی طنز کرنے والوں کو جو اپنے کو بہت ہی لے جاتے ہیں اور اپنے کو خوبیوں سے مترا جاتے ہیں سطرط کا نام دیتا ہے وہ لکھتا ہے کہ جس طرح کہ سختی خود سے بلند ہانگ دعوے کرتے ہیں اسی طرح طنز نگار جو اپنے کو خوبیوں سے مترا جاتے ہیں۔ "اپنی تعریف ہد کرتے ہیں۔ (اخلاقیات کتاب چہارم باب ہفتم) در سلو راست گفتار کو اس طنز کرنے والے آدمی پر جو اپنی تعریف ہد کرتا ہے، ترجیح دیتا ہے لیکن وہ اس کی ہد پہچانتا ضرور ہے۔ غالب انہیں معنوں میں چہارے ادب کے سطرط بھی ہیں۔

شکسیت کا سترط حالات اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ عقل انسان کو جن راحتوں سے محروم رکھتی ہے، کمیہ ملی ان باتوں کا تشدد کرتی ہے گوئے کا شیطان سیفہ ظہیر جو طنز کا چٹو ہے فلاسٹ کو گمراہ کرتا ہے اور اس کی تباہی و بربادی پر ہنستا ہے لیکن وہ خدا کا جھوٹا ایک گماشتہ بھی ہے۔ ج۔

مجھے معلوم کیا وہ دلدل تیرا ہے یا میرا

وہ ٹک یا انکار کی طرف اُسے اس لیے لے جاتا ہے کہ وہ اُسے لائے اُن کی طرف لائے۔ فلاسٹ شہ کرتا ہے، انکار کرتا ہے، لیکن اس میں اقرار کا رجحان بھی ہے۔ میں رو یہ غالب کا ہے۔

کیا وہ سرود کی خدائی تھی

ہندگی میں میرا بولو نہ ہو

زندگی اپنی جو اس مشکل سے گزری غالب

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

غالب کے طنز میں یہ پہلو بھی ہے اور وہ پہلو بھی جو بغاوت پر انسان کو آمادہ کرتا ہے۔ اخلاطوں قہقے کو اس کے اسی باطنیہ کردار کی وجہ سے خارج از معمولات زیست رکھنا چاہتا ہے۔ لیکن قہقہ صرف تحریری ہی نہیں بلکہ تعمیری بھی ہے یہ انسان کی فطرت کی اصطلاح۔ اس کی کمزوریوں اور اس کے کردار کے تضادات کو بے نقاب کر کے گرتا ہے اس سلسلے میں غالب کی یہ عبارت قابلِ توجہ ہے:

توہی کہ اشارت پکارنا نہ مانو (Mainyu) پہنچاؤ نو خرو مقدس ہے۔
 اس کا حالت انگرہ مانو خرو خویث یعنی شیطانی قوت ہے) ست و آبی رنگ
 رنگ آرنہ ہائے ہرزہ خوں گشتہ تہی پدورانی ست کہ بگیث لڑسرایہ کامرانی
 بے رنگ و نوا۔ منقہ (ایک گودا) ہریان تہی دستہ پاہر گل و گروہے ہامیہ
 پاداش سر بہ ہوا ہودہ اندہ۔

(وہاچہ کلیات فارسی)

دی راست کرداری سے عبادت ہے، نہ کہ تہی پدوری سے، غالب جہاں اس تہی پدوری کو
 تہ تیغ کرنا چاہتا ہے کیوں کہ راز ہستی صرف پاہر گل رہنے ہی میں نہیں بلکہ اس زمیں پر ہوتے
 ہوئے ستاروں کو بھونکنے میں بھی ہے وہاں وہ اس سراب پاداش کو بھی فنا کرنا چاہتا ہے جو اسے
 حسی عمل سے موم رکھتا ہے۔ نیکی، بے غرضی کے عمل سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ طمع پاداش
 سے۔

غالب اسی جذبے کے تحت جہاں یہ لکھتا ہے:

کیا نہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ بہائی

پاداشی عمل کی طمع عام بہت ہے

اور جگہ جگہ زائد کو اپنے طمع کا بہت بناتا ہے وہاں وہ دونوں و بہشت سرا و جزاء حشر و لعنہ کی تردید بھی
 کرتا ہے:

کیا ہی رضوں سے لڑائی ہوگی

مگر ترا حد میں گر پاؤ آیا

اور وہ صرف رضوان ہی سے اُلجھتا نہیں ہے بلکہ سقراط کی طرح انصاف کی آواز بلند کرتے ہوئے خدا
 سے بھی طالب ہوتا ہے۔

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے کھچے پر نامن

آوی کوئی بہدا دم قرر بھی تا

انصاف کا حضور ہاں بہت عین ہے۔ مسد صرف ہی نہیں ہے کہ مسائل یک طرفہ ہے بلکہ یہ بھی
 ہے کہ:

ترائے گلشن، ترائے چیدن

بہدا آکرنا گز کار ہیں ہم

میں نے یہاں غالب کے طنز کے اس پہلو کی تصویر کشی کی ہے جہاں وہ خود مستحاض صورت حال کی سبب معنویت کو ڈرامے اور مکالمے کی صورت میں پیش کرتا ہے اور اپنے اس فنی عمل سے زندگی کے حقائق کو بے نقاب کرتا ہوا انسان کو راست کرداری کی طرف لے جاتا ہے۔

غالب کے طنز و مزاح میں اور بھی سیکڑوں طرح کی باتیں ہیں۔ کہیں ایک اچانک تمیزِ عقل اور احساس کے تضاد ہیں، ایک طعیرِ متوقع یکسانیت کی جھلکِ اختلاف میں اور ایک طعیرِ متوقع اختلاف کا تصور یکسانیت میں۔ وہ غفلتوں سے بھی گھبراتا ہے اور اس چابک دستی سے کہ مجھے شبہ ہے کہ کوئی کوئی ہمارے درمیان اس سے بستر پر گھسلی گھسلا رہا ہے۔

سر اڑانے کے جو دھڑے کو ٹکڑا جاتا

بہن کے بولے کہ "ترے سر کی قسم ہے ہم کو"

غالب کے طنز و مزاح میں "دل لگتی" کی بھی بہت سی باتیں ہیں خواہ وہ "عرضی مطرح ہنر" کی ناقدی ہی کے ردِ عمل میں کیوں نہ ہوں کہیں وہ محبوب سے فطرتاً کرنا ہے، چھٹی کرنا ہے، چھڑ خانی کرنا ہے، ضرارت کی باتیں کرنا ہے، جسمانی اتحاد کی زبان استعمال کرنا ہے۔

بوسے کو پوچھتا ہوں میں منہ سے بتا کہ یوں

طرح طرح کے بھیج بدلتا ہے،

حاشق ہوں پہ عشوقِ فریبی ہے مرا کام

بہنوں کو بُرا کہتی ہے لیلیٰ مرے آگے

یہ سب کچھ بے سبب نہیں وہ شکسیر کا طعیر اور گونے کا شیطان دونوں ہی ہے۔

فردِ حاضر پر کہ وہ کبھی کبھی بالکل منفرہ بھی بن جاتا ہے اور اگر میں اس کی سوزگی اور شیطنت کی ہر بات کی تصریح کروں تو اس کے لیے ایک دفترِ یاد رکھنا ہو گا۔ میں یہاں ارسطو کے الفاظ میں بہت کھید مٹی سے نہیں جس میں تبدیل حرکتوں کو روا رکھا جاتا ہے۔ بحث کرنا تھا۔ بلکہ اعلیٰ کھید مٹی کے اس طنز سے جو زندگی کو عیوبِ ہستی سے پاک کرتی ہے۔ زندگی کے سامنے کوئی اور معیارِ جزا نہیں کرتی ہے۔ یہاں حسنِ صحت کے مترادف ہے اور صحت بذاتِ خود خیر ہے۔ ہم نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا کہ غالب اپنے اس فن میں حقیقت نگار اور ایک منطقی ہے۔ اپنے اصولِ مقصد میں مہارت اور امکانات سے کام نہیں لیتا ہے اور نہ حق مغربی سے غفلتوں کے ساتھ چھینتا ہے۔ اس کا سقراطی ذہن ہمیشہ حصل کی منطقیت کاوش کرتا رہتا ہے۔ اس سقا کی اور ذرا کی کے باوجود اس کا طنز انسانیت آشنا ہی ہوتا ہے۔ ظنا کو پر ایک دستِ شفقت بھی رکھتا

ہے۔ وہ اسے پیچا لگی اور مایوسی کے کسی ایسے خار میں نہیں ڈھکیچکا ہے جہاں سے اس کے برآمد ہونے کے امکانات ہی نہ ہوں۔

پیچا لگی خلق سے بیدل نہ ہو غالب

کوئی نہیں تیرا تو مری جان خدا ہے

لیکن اس بات میں ایک استثنا بھی ہے۔ وہ ہر گز گار کے ساتھ مہربان ہے لیکن نہیں مہربان ہے تو ایک جناب خضر اور ایک فریاد کے ساتھ جناب خضر سے تو اس کا جھگڑا یہ ہے کہ وہ اپنی روشناسی خلق کافی زندگی کا تبادلہ جس میں زندگی کی جدوجہد اور پیٹلے مسٹر ہے۔ جناب خضر کی اس عمر کافی سے نہیں چاہتا ہے جو روشناسی خلق اور اس پیٹلے سے اور اس حشر سلاخی سے بے نیاز ہے جو انسان کے آپ و گن میں ہے۔ زندگی حرکت، تصادم، خود ساختی، روشناسی خلق، اگل اور دوڑنا ہے نہ کہ کھاب گردنی جو دلیل نیستی ہے جہاں جہ جناب خضر کی اس عمر جاوداں پر طغز کرتا ہے جس میں وہ نہ پویشی اختیار کیے ہوئے ہیں:

وہ زندہ ہم ہیں کہ ہیں روشناسی خلق اسے خضر

نہ تم کہ چور بنے عمر جاوداں کے لیے

جہاں زندگی اپنے جوہر یعنی جدوجہد سے محروم ہوتی ہو وہاں غالب خستہ کے بگر میں اس کے لیے کوئی گوشہ نہیں ہوتا، وہ بہرہ تنی اس کی طاقت پر آکادہ ہو جاتے ہیں۔ یہی رویہ، بلکہ اس سے کمبہیں زیادہ تلخ وہ فریاد کے ساتھ دوار کھتے ہیں۔ حالانکہ وہ بھی ایک ترک جگہ دار تھا۔ اس میں کوئی رقابت نہیں، بلکہ پیچ تصادم اقدار کا تھا۔ غالب بمنوں کے خاصے دلدادہ تھے۔ ہر چند کہ اس سے بھی ایک بگر لینے کی حسرت ان کے دل میں تھی۔ ع:

فرست کٹا کٹی غم پناہ سے گر لے

پھر بھی برسی قدر منزلت کی ہے۔ ع:

فہیں ہر رنگ رقیب سرو سلاں نکو

لیکن فریاد کے لیے وہ ایک خالص پیدا کر لیتے ہیں۔ حالانکہ ایک جگہ وہ یہ بھی کہتے ہیں:

پیشے میں عیب نہیں، رکجے نہ فریاد کو نام

ہم ہی آشفہ سروں میں وہ جواں میر بھی تھا

بہر حال فریاد کی طرف ان کے اس رویے کے وہ عین اسباب ہو سکتے ہیں۔ بمنوں کا حقیقی حسی محسوس سے حسی نمود کی طرف ہے۔ اس کی تیز روی کی گرد میں عملی لیلی گرد پوش ہے اور اس کے

اس عمل میں کسی کا بار اہسان نہیں ہے اور نہ اُس کی راہ میں کوئی سنگِ گراں ہے۔ فریاد کا حلقِ صحتِ صومس ہی پر مرکوز ہو کر رہ جاتا ہے اور جو طغیرتِ حقیق کی پہنی ہمارے وہ اس سے محروم رہتا ہے۔ ج:

حقیق و مزدوریِ حضرت گیرِ خسرہ کیا خوب؟

ایک تو یہی کہ حقیق میں رقیب کا زہر بارِ اہسان ہونا ہی غلط تھا اور اس پر اضافہ یہ کہ وہ ایک ذرا سی دھمکی میں خود کشی کر لیتا ہے۔ حقیق حقیقی کی آرائش میں پورا نہیں اترتا ہے۔ اس کا شوق اس قدر کا حامل نہیں:

شوق ہے، سناں طرازِ نازِ اربابِ حیر
دُورِ سرا دستِ گاہ و قطرہ دریا آشنا
کوہِ کنِ نفاضِ یک تنہا شیریں سا اند
سنگ سے سہارا کر ہوئے نہ پیدا آشنا

فریاد کے حقیق کو وہ کیوں بے حد تصور کرتا ہے اس کی دلیل ان دو غزلِ اشعار میں موجود ہے اور یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ ایک شادی کی طرح اس کے چمکے پڑھاتا ہے۔

دی سادگی سے جان پڑوں کوہِ کن کے پانو
ہیسات کیوں نہ ٹوٹ گئے پیردن کے پانو

یہاں فریاد را کہ کا ایک دم صیر ہو جاتا ہے کیوں کہ تقصیر کا جذبہ اُبھر آتا ہے۔ اس میں ہمدردی کا کوئی طائفہ باقی نہیں رہتا ہے (۱)۔

عالم کے پورے گلام میں مجھے تو صرف وہی چلنے شمسِ بہو کے سٹے ہیں۔ ذوق کی طرف پھینٹیں تو کہیں کہیں ضرور ہیں لیکن وہ طاعرانہ مبارزتِ طلبی کی ہیں۔ ذاتی رہنمائی اور پرجوش کی حامل نہیں۔ عالم کے چٹنے حامد ان کی زندگی میں تھے مشکل ہی سے کسی دوسرے اردو شاعر کے رہے ہوں گے، انہیں مصلِ گو یا وہ گو کیا کچھ نہیں بھگا گیا لیکن انہوں نے اپنے فن کو ان کی بہو سے اکھڑ نہ کیا۔ ان کے آئینہ فی کاغذ ہمیشہ حقیقت کی طرف رہا۔ کیوں کہ انہوں نے اپنی شخصیت

(۱) اس تقصیر کے باوجود عالم نے ایک جگہ اس کی خود کشی کی ہمت کی دلو بھی دی ہے:

ہمتِ زوم تیشہ فریادِ طلبِ کن
ہمنوں مشو مردانِ دُشوارِ میاں

کو اپنے فی میں رہانے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں وہ اپنا طیر بھی بن گئے ہیں۔ ع۔
 طائر تو وہ اچھا ہے یہ بدنام بہت ہے

عالم کے یہاں طغزو مزاج کا جو احساس تھا اس کے صرف ایک پہلو یعنی طغز کی تھڑک میں نے اب تک کی ہے۔ اسی کے اس طریقہ (کمکم) احساس میں مسرت و خلائی سرور و شور کا جو پہلو ہے اسے ہم نے اس وقت کے لیے اشارہ کیا تھا۔ تھکیدی صرف طغز پر مشتمل نہیں ہوتی ہے۔ اس میں محبت کی مسرت و خلائی کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ موسم بہار کے ترانے گانے جاتے ہیں۔ محبت کی ایک کہانی ہوتی ہے۔ عاشق و معشوق ایک دوسرے کو چاہتے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی تکمیل محبت یعنی وصل یا خلائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں ہوتی ہیں۔ من جملہ ان رکاوٹوں کے ایک رکاوٹ رقیب و رسیاہ کی بھی ہوتی ہے اور ہماری غزل میں تو ایک نہیں بلکہ کئی رقیب ہوتے ہیں، لیکن آخر کار ہماری رکاوٹوں پر محبت کی فتح ہوتی ہے، اگر وہ حاکم تھکیدی ہے۔ فراق کی صورتیں دور ہوتی ہیں اور وصل کی خلائی کے نئے بہتے ہیں۔ ہماری غزل میں نہ تو کوئی کہانی ہوتی ہے اور نہ کوئی پلاٹ کہ اسے تھکیدی یا تھکیدی سے کشیدہ دی جا سکے۔ لیکن طاعری ہر رنگ اگر وہ زندگی کی ترجمان ہے زندگی کے ان دونوں احساسات کی ترجمان ہوتی ہے۔ چنانچہ ہماری غزلوں میں بھی طریقہ اور خزانہ دونوں احساسات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ان ہی احساسات کے رشتے سے کچھ باتیں تھکیدی اور تھکیدی کی بھی غزل سے گفتگو کرتے ہوئے بھی درمیان میں لائی گئی۔ غزل کی ماضیت کے بارے میں صرف یہی جانتا کافی نہیں کہ یہ ایک لیریکل صنف سخن ہے۔ یہ انکشافات ذات یا نہیں کی زبان ہے بلکہ یہ بھی جانتا ضروری ہے کہ یہ خوابوں کے آزاد عجز کی ہی شے ہے۔ گفتگو کا ایک موڑ پیدا ہوا اور روح کی موسیقی تخلیق کو یہ آب سے ابھارنے لگی۔ لیکن شور کی سطح پر آکر وہ تخلیق وحدت سے بھی دوہار ہوتے ہیں۔ طائر کا بیدار دہن انہیں وحدت میں بھی پھونکا ہے۔ ہر چند اجزا خواب پریشان ہوتے ہیں لیکن غزل ایک ہامنی خواب بن کر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے بار و بار میں طرح طرح کے ترانے اُبلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس میں امید و یاس، وحدت و کثرت، اقربا و ذات اور غنی ذات کی فلسفہ تراشیاں بھی ہوتی ہیں۔ شب فراق اور اندیشہ و دور و دراز کی گفتگوں بھی ہوتی ہیں۔ بقول۔ ع۔

آنکھیں تو کہیں تھیں دلی غم دیدہ کہیں تھا

اور کہیں کہیں و خلائی کی حکایت بھی ہوتی ہے۔ یہ غزل ہمارے لوب میں ملی جلی کیفیات کی حامل ہوتی ہے۔ اس میں کوئی امتیاز طرب اور الم کا نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود سوچنا ہے کہ اس کی خیر ازہ بندی احساس طرب سے کی گئی ہے یا احساس الم سے۔ اگر کوئی غزل تمام تر

وصل کی لذتوں، زندگی کی مسرتوں، ظرت کے حسن و جمال سے طفت اندوز ہونے کی خصوصیت کی حامل ہے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ طریقہ احساس کی غزل ہے۔ لیکن چوں کہ شعر حاضر لے کا نہیں بکھر گزے ہوئے لے کا ہوتا ہے اس کا تعلق باہول کی برات، تجربیات کی باز یابی سے ہوتا ہے اس لیے طرب میں بھی کوئی فشر غم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس سے طرب کی شدت بڑھتی ہے نہ کہ ٹھنکتی ہے۔ چنانچہ اس احساس طرب کا نقص کسی غزل کے مجموعی تاثر سے کیا جائے گا نہ کہ اس بات سے کہ خوشی الزناک ہے۔ خوشی اور غم ایک ہی حقیقت کے دوسرے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو چموتے ہیں۔ ایک دوسرے میں سدھل ہو جاتے ہیں۔ اگر ٹرچھمی کا خوف اس بات میں مضمر ہے کہ جو تہاہ کی لہری مقد ہے۔ وہ کہیں ہمارا مقدر نہ ہو جائے وہاں کھید می کی ٹوٹتی اس بات میں ہے کہ یہ شعور ذات کو سوخت کر دیتی ہے۔ شخصیت سے بہت سی چیزیں پھین لیتی ہے، پندار کا صم کہ دور مان ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں مسک کسی خالص طرب یا خالص غم کا نہیں یہ بالی خالص جس طرح ہمارے بازار میں مصدوم ہے اسی طرح زندگی اور ادب میں بھی مسک غالب سوڑا ہے۔

غالب کا احساسِ حُزن و اَلَم (ٹریجک سِنس آف لائف)

غالب کی شاعری کی قوت، احساسِ غم میں ہے اور جب ہم ان کے حُزنیہ احساس سے دست کر کے تو اس کی وضاحت بھی کر سکتے ہیں اس کے باوجود جب ہم ان کی فارسی کی غزلوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں متوقع طور سے شادمانی و مسرت، بہت داندیلو کا جذبہ نظر آتا ہے۔ اس کے برعکس یہاں یہ رنگ ہمیں ان کے طرزِ پیدل کے رنگتے میں نہیں ملتا ہے وہاں ان کی کردہ کی غزلوں میں بھی کم ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ ان کی فارسی کی بیشتر غزلیں تیس سے چالی برس کے سہ کے زمانے کی ہیں اور اُس زمانے میں انھوں نے کردہ میں اشعار کم کئے اور جو کچھ نظر آئیں اپنی سب سے مستی کا دیکھنا تھا انھوں نے فارسی میں صرف کر دیا تھا۔ پہلے یہ تو ایک امر واقعہ ہوا۔ لیکن ہمیں تو چاہیے کہ جو شخص اپنی عقلی قوت کا سرچشمہ غم کو جانتا ہے اُس کے کلام میں اس قدر مسرت و شادمانی کا اظہار کیوں کر ہوا۔ کیا یہ کوئی اتفاقی بات تھی یا یہ کہ اس کا طبع اُس کے ظہریہ زندگی سے بھی ہے ہمارے یہاں ایک رویہ یہ بھی ہے کہ ہم چیز کو اُس کی ظہرت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ بلا خواہ آرٹھیس اُس قدر اپنے ظنیف میں جتنا ہم کیوں تھا۔ یہ اُس کی ظہرت تھی۔ میر کا علم اُس قدر گراں نشیں کیوں ہے، یہ اُس کی ظہرت تھی یا اُس کی درد بھری زندگی تھی۔ لیکن کیا اُس کی کاغذ اُس کے قلم جبر اور اُس کے مشغولہ روزہ حیات اور ان اقدار میں نہیں کی جاسکتی ہے جو ہر دم پر نظر آتی ہیں۔ ہمارا یہ رویہ شاعروں کی طرف میر کے نظریے سے بھی زیادہ جبری اور گہری ہے۔ شاعر کا جو نظریہ کائنات اور حیات کا ہوتا ہے، اُس کا بھی ایک عمل و عقل شاعری میں ہوتا ہے اُس سے جدا کر کے کسی کے کلام کو پوری طرح سمجھنا نہیں جاسکتا ہے۔ کسی شے سے پہلی طور سے مطلوبہ ہونا اس سے محض ہے کہ اس سے پہلے پہلے کی ترقی کی طرف کی طرف سے کم نہیں ظہیر اکبر آبادی کی شاعری جو کسی پہلے پہلے کی ترقی کی طرف سے کم نہیں

کیا بغیر کسی صورت کے ہے، کیا اس میں کوئی مرکزی نقطہ تھا، نہیں، وہ کوئی کھنڈر نہیں جیسا کہ لوگوں نے تصور کر لیا ہے۔ مجھے یہاں اُن کی شخصی زندگی سے بھی بحث نہیں۔ اُن کا فی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اُن کا روزہ زندگی کی طرف اس بند اسلامی تصوف سے متاثر تھا جس کا ایک ریشر ومانند کی کوشش یسکتی سے بھی ملتا ہے تخلیق سوال کی لپٹ (کھیل تھلا) ہے۔ اس سے ملاحظہ ہوتا، اس میں ضربیک ہونا چاہیے کہ وہ اپنے ہر مظہر میں ہے۔ لیکن یہ مظہر مادی اور ماداتی بھی ہے ضربیک ہونے ہونے بھی تہرید ضروری ہے۔ کیوں کہ وہ اُس سے الگ بھی ہے وہ زندگی سے لطف لیتا ہے۔ اُس کے فٹس تریں مظاہر میں بھی ہے لیکن یہ بھی کھتا رہتا ہے۔ ع:

نیک حرص و ہوس کو بھڑا میاں مت دیں بد میں پھر سے مارا

میر کے یہاں بھی یہ تہرید ہے لیکن یہ تصور نہیں ہے کہ تخلیق جنگوں کی لپٹ ہے۔ کھیل ہے، تھلا ہے، عل ہے، چارٹ ہے "جنگوں ہر خلق کے دل میں ہے لیکن وہ انہیں مایا کے چکر پر بار بار گھماتا رہتا ہے"۔ میر کا اسلامی تصوف اس سے قدرے مختلف ہے۔ اُس میں یہ سب کچھ ہے لیکن یہ آواز نہیں ہے۔ ع:

ہستی ہر طولانی بہار است و خزاں یک

(غالب)

اس کے برعکس اندیشہ خزاں سے بہار میں بھی میر کا چہرہ "بزرگ خزاں دیدہ" کے مانند زور دیتا ہے۔ خزاں اور صحت کا تصور میر کے ہاں غالب ہے۔ ہمیں ہمیں میر اور غالب کے تصور حیات کا فرق بھی ملتا ہے۔ میر اور غالب دونوں ہی وحدت الوجود کے کامل ہیں اور اُن کی آئینہ پائوکی میں بہت کم فرق ہے۔ لیکن دونوں کے یہاں کسی پہلو پر زور دینے یا نہ دینے کا بہت بڑا فرق ہے۔ غالب بھی ہمیشہ ایک بات پر قائم نہیں رہتے ہیں جو وحدت کہ نیستی و ہستی، نور و ظلمت، نمود و بے نمود کی ضد آہنگ پر قائم ہے اس کے کسی ایک پہلو ہی پر زور و شادافش مندی نہیں ہے۔ لیکن کسی پہلو کو نظر انداز کر دینا یا کم اہمیت دینا بھی دانش مندی نہیں ہے لیکن یہ فرق جو کسی پہلو پر زور دینے یا نہ دینے کا اور ایک دلی چوٹی شے کو زیادہ اہم اور دینے کا فرق ہے، اپنے تخلیق میں عام روش سے ایک غیر معمولی احتیاط بھی رکھتا ہے۔ آپ زندگی کی لذتوں سے، اس کے صحن سے کیوں کر لطف اندوز ہو سکتے ہیں جب کہ یہ تصور نہ ہو کہ زندگی ایک حلیہ ہے ظاہری اور کامراں ہونے کا، اس سے لطف اندوزی میں کوئی خطا، کوئی گناہ نہیں کیوں کہ جو ارمان الٰہی ہے وہ تمام تر ظاہر ہے۔ نیک و بد کا تصور زندگی کا نہیں معاشرت کا ہے اور تاریخ اس کی شاید ہے کہ کچھ نیکیاں بدی میں اور کچھ برائیاں نیکی میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ مزید یہ کہ معاشرت کا کوئی عالمگیر الحلق، اسانی زندگی کے ابتدا

سے نہیں ملتا ہے۔ ہر حال یہ مسئلہ ہی دو سرا ہے اصل مسئلہ تو زندگی کو ایک ظاہر نے کی حیثیت سے قبول کر لے گا ہے۔ مسیحیت کا یہ تصور کہ زندگی ضرر ہے، خیالانہ گناہ آدم ہے، گناہ ہے گنہ مسیحیت ہی تک محدود نہ رہا۔ اس کا اثر ابتدائی دور کے صوفیوں کے یہاں بہت نمایاں طور سے ملتا ہے۔ جنید بغدادی کے پیرو مرشد الحاسنی بغدادی (متوفی ۷۵۵ھ) لکھتے ہیں:

”ہر وہ شخص جو نفس سے صادر ہوتی ہے، بد قریب ہے۔ اسی کا کوئی بھی کام قابلِ تعین نہیں ہے اور نہ وہ سمائی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر تم نفس کی خواہشات میں جھکا ہوئے تو سیدھے دوزخ کو جاؤ گے۔ یہ ہر مصیبت اور تمام شر کا سرچشمہ ہے۔“

یہ اقتباس سڈنی اسپنسر نے اپنی کتاب ”دنیا کے مذہب میں ضنوف“ میں دیا ہے۔ اس کا ماخذ مارگرٹ اسمتھ کی کتاب ”مشرقی و وسطیٰ اور مشرقی قریب میں ابتدائی عہد کا ضنوف“ قرار دیا ہے۔ صفحہ ۳۳۶۔

ہمارے یہاں بعض حلقوں میں یہ خیال عام طور سے پایا جاتا ہے کہ ترک دنیا و غیرہ کا تصور ضنوف میں ہندو پاک کے ماحول میں ہندو یوگیوں کے زیر اثر آیا۔ یہ تو ممکن ہے کہ بدھ و حرم کے فرقہ واران کے خیالات نے قبلی اسلام کی تاریخ میں عراق، خراسان اور وسط ایشیا کے لوگوں کو متاثر کیا ہو۔ کیوں کہ ان کی خانقاہیں (وسدا) ان طاقوں میں موجود تھیں۔ اس طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مسکنی اور صیوفی رہبانیت نے ترک دنیا کے سلسلے میں ضنوف کو متاثر کیا ہو۔ ہمیں یہاں خیالات کے لحاظ سے سروکار نہیں ہے۔ بلکہ اس سے ہے کہ اسلامی ضنوف میں ترک کے تصورات شروع ہی سے ملتے ہیں اور وہ تصورات ضنوف کے بنیادی عقاید میں شامل ہو گئے تھے۔ چنانچہ جس وقت نوجوان حلی نے مشر سار یوڑھے غالب کو صوم و صلوة کی تحقیق کرتے ہوئے صوفیوں کا یہ قول نقل کیا کہ ”تو جھوک ونب“ تو انھوں نے یہ بات غالب کو صوفی تصور کر کے ہی بھیجی ہوگی۔ مگر غالب کا تو معاملہ ہی جہاں تھا

غالب ترا بدرِ مسطایں شردہ اند

آر سے دروغِ مصلحت آسبیزِ گفتہ اند

انھوں نے حلی کی طرف سے ششہ پیر لیا اور صوفیوں کے اس قول کی تردید میں یہ غزل لکھ کر انھیں بھیج دی۔ جس کے صرف دو اشعار نقل کر رہا ہوں۔

دم از تو جھوک ونب نوند بے خبراں

جہاں علیہ حق را گناہ ناگوند

ترجمہ: جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تیرا وجود گناہ ہے، وہ کیوں کر علیہ حق کو ہمارا گناہ بناتے ہیں۔
 اور ایک شعر حالی سے متعلق بھی چسپاں کر دیا۔

طبعِ ہمارے کہ یابی خطاب مولانا
 بس است بہو قوی را کہ یارِ ما گویند

خالب کے اسی قصہ حیات سے کہ زندگی علیہ حق ہے نہ کہ گناہ اُن کے کلام میں وہ موجِ طرب اُٹھتی ہے جس کا اظہار ہا ہا سچا ہے:

ہیما نہ رنگبختِ دریں بزم بہ گردش
 ہستی ہمہ طوفانی بہارِ است و غزلِ بیجا
 ہے یہ برسات وہ موسم کہ جب کیا ہے اگر
 موجِ ہستی کو کسے فیضِ ہوا موجِ شراب
 ہمار موجِ اُٹھتی ہے طوفانی طرب سے ہر نو
 موجِ گل، موجِ شفق، موجِ صبا، موجِ شراب
 صریح ہمارے ہستی ہے زبے موسمِ گل
 رہبرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا موجِ شراب

رہبرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا موجِ شراب۔ معرفت کا دامن اُنھوں نے یہاں بھی نہ چھوڑا۔ علم کا شعور انسان کو شعورِ ذات میں مقید رکھتا ہے۔ علمِ تمیزِ فرد، جتنے کے الفاظ میں "اصولِ تفرید" ہے۔ غم میں مبتلا ہونا شعور رکھنا ہے۔ اپنے میں آنا ہے۔ خوشی اس کے برعکس، ابتدائی (Primal) زبست طبعِ منفرود حیات میں گھلاؤ دیتی ہے۔ خوشی میں فرد اپنے کو جماعت کے ایگو میں تحلیل کر دیتا ہے۔ قطرہ دریا کا حصہ بن جاتا ہے۔ فرد مجمع میں گھوٹ جاتا ہے۔ ہوش و حواس گھوٹ جاتا ہے۔ تن بدن کی خبر نہیں رہتی، حرمتِ انتقامات، تمیزِ نیک و بد، جاہ و منزلت سب کے قصورات سے دور گزرتا ہے۔

صریح ہمارے ہستی ہے زبے موسمِ گل
 رہبرِ قطرہ بہ دریا ہے خوشا موجِ شراب

موسم گل کے اس خیرہ برکت کا قصہ قرار دے اوب میں کسی کے یہاں بھی نہیں ہے۔ نہ سودا کے یہاں اور نہ کسی اور کے یہاں۔ غالب جہاں شہرت کی بے خودی سے فائدہ اٹھا لیتا ہے وہاں موعظ صراط کی بے خودی سے بھی۔ غالب کے یہاں اس طرب انگیزی اور سہ مستی کا قصہ کہاں سے آیا۔ یہ حیرانوں نے اصراف الماطلون یا سرزمینِ عجم کے "کیشِ زرد بشتی" سے حاصل کی۔

ناداں حریت مستی غالب شکر کہ
 فردی کش پیادہ جشید بودہ است
 کہنہ چارغی داغہم تقسم شطہ درست
 صریح کثافت (۱) صد آتش کدہ از ہولام

رموزِ دلِ تناسم درست و معذوم
 نہاد منی جمعی و طریق من عربی ست

ہماری شاعری میں جو رنگ کا کدوار ہے اس کی حیثیت ایک لورہ کی ہے۔ وہ زہد و پارسائی کا قیامت کدوار ہے اور وہ واضح اور شیخ دونوں کو آڑے ہاتھ لیتا ہے۔ رحمت خداوندی کا جواز اپنے گناہوں میں نکالتی کرتا ہے۔

تر دامنِ پہ شیخ ہماری نہ جانید
 دامنِ نہڑ دی تو فرشتے وضو کریں

(سیرت)

اور غالب تو اس حد تک آگے جاتے ہیں کہ انہیں حسیں کے قصہ ہی سے انکار ہے:

دستِ رحمت حق دیکھ کہ خطا جلاے

بھ سا کافر کہ جو مسئولِ معاصی نہ ہوا

یہ رند، رید، خرابات بھی ہے، عہدِ ست کے راستے کو چھوڑ کر محنت کا راستہ اختیار کیے ہوئے ہے اور وہ اپنی سے نوشی کو صراطِ محنت کا مستعار بناتے ہوئے ہے۔ مہو چھوڑے غاسے کی راہ لیتا ہے اور حق مجازی کو حق حقیقی کا رند بناتے ہوئے بہت پرستی کو خدا پرستی سمجھتا ہے۔ گجے کو چھوڑ صنم غاسے کو جاتا ہے۔

بک دیکھ صنم خانہ حق آن کے اے شیخ
 جہل شیخِ حرم رنگ جھکتا ہے بھال کا

(سودا)

اور فارسی کی طاعری تو اس رندی کی روایت سے ہماری پیشی ہے۔
 خلق ی گوید کہ خسرو بُت پرستی ی کند
 آردے آردے ی کنم با خلق مارا کار نیست
 کافر حتم مسلمان را در کار نیست
 ہر رگی من تار گشت حاجت زند نیست

تاترا روشنی شود در کاپری دیر نہیں
 بُت پرستی پیشہ گیر اندر میانہ بگدہ

(سنائی)

ہا اے صوفی نہیں کچھ صومہ پیش
 کہ در بر خرقہ نیکی ترا با بُت برابر شد

(روی)

تو با صواک و سہاوہ بہ خلوت سجدہ ای لیکن
 کہ کیش گہرگی بار بمداطہ خسرو شد

(روی)

ایسی صورت میں جب کہ "رند" فارسی اور اردو طاعری کا ایک دانشی گود ہے۔ آزلوی اور
 حسن پرستی کا سہیل ہے۔ وہ زندگی کی لذتوں سے ہمہ یاب ہونے کے انسانی حق کی توثیق کرتا
 ہے۔ کہو فریبہ، دور بینی، انانیت کی مخالفت کرتا ہے، غالب کا اُس روایت کا دلدادہ ہوتا، اُن کی
 طاعری کی کوئی غیر معمولی خصوصیت ہمارے سامنے نہیں آتا ہے جیسے اُس روایت سے انکار نہیں
 لیکن جب ہم اُن کی طاعری میں آتش، آہ، آہ (آتش) ہوا (سورج) خود شید آئندہ و طہیرہ کے
 سہیل کے کثرت استعمال پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اُن کا "عن" "کیش" "دزدو" "بشتی"
 سے کچھ غیر معمولی ہی تھا۔
 دقتی لکھتا ہے:

دقتی چار خلعت پرگزیدہ است
 بگیتی از ہر خولی و دشتی

سب باتھوت رنگہ و نادر چنگ شرابِ لعل و کیشو زہد و جنتی

یہ ہے مجھ آدمیوں کا دلیس۔ خودانی آریانی ہوں یا نہ ہوں لیکن انھوں نے اپنے کو مجھی
تہذیب میں رنگ لیا تھا۔ فریدوں سے سلسلہ سب چلایا تھا گھٹنا سب جس نے زہد و شہت کے مذہب
کو پہل کر کے اس مذہب کو رواج دیا، پنج کارہ بننے والا تھا اور تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ پنج کا مفہوم زہد
و جنتی مذہب کی تبلیغ کا بہت بڑا مرکز تھا۔ غالب بھی اپنا سلسلہ سب فریدوں سے ملے ہیں اور اپنی
طبیعت کو مجھی بتاتے ہیں جو "طریقِ عربی" سے ایک کشمکش میں ہے۔ اس کشمکش کا جائزہ بعد میں
لیا جائے گا۔ فی الحال تو یہ دیکھنا ہے کہ کئی ذرائع سے مجھی اثرات آئی پر اس دور غالب آئے۔ غلام
عبد الصمد جو مسلمان ہونے سے پہلے زہد و جنتی تھا اور غلام احمد کی تالیف اور زبان پہلوی سے بخوبی
واقف تھا اُس سے غالب نے دو سال فارسی حاصل اور غلام احمد کی تہذیب کا علم حاصل کیا۔

یہ بات حالی نے لکھی ہے نہ کہ غالب نے مگر اگرچہ مرزا کی زبان سے یہ بھی سنا گیا ہے کہ
عبد الصمد ایک فرضی نام ہے۔ حالی یہ نہیں سمجھتے کہ میں نے مرزا کی زبان سے سنا، بلکہ وہ دو صوفیوں
کی بھی کہانی باتوں کو نقل کرتے ہیں۔ اس کے برعکس نواب علاء الدین علانی جو غالب کے رشتہ دار
آپ کے شاگرد و رشید علیہ السلام تھے اور جو ان سے اتنے ہی قریب تھے جتنے کہ عارف وہ مولوی محمد
حمید آزاد کو غالب سے متعلق ان کے چند سوالات کا جواب دیتے ہوئے عبد الصمد کے بارے میں
لکھتے ہیں:

"آپ (غالب) کی زبان سے میں نے اکثر سنا تھا کہ وہ ان کا استاد تھا۔ وہ
تاجر تھا۔ ذخائر کے لیے اس نے آگرے کو امید گاہ بنایا تھا۔"

(نثار۔ رام پوری جنوری ۱۹۶۳ء)

اس خط میں مرزا کی تبدیلی مذہب سے متعلق یہ دو باتیں لکھی ہوئی تھیں۔

۱۔ مرزا کی نظر سیر و تالیف پر تھی۔ اکثر صحبت اہل دلی کے لوگوں کے ساتھ تھی۔ غرضہ مجھ
سے متاثر ہونے کا پتہ سیرا ذریعہ یہ تھا کہ غالب مرزا پارسیوں کی ایک مذہبی کتاب و مآثر کو
"عمر زماں" بناتے ہوئے تھے اور عجمی فانی کی کتاب و داستان المدہب (۲) کا مطالعہ اکثر کرتے۔ ان
دو نوں کا ذکر خطوط غالب میں موجود ہے۔ مآثر کا کوئی ٹیوٹا لکھے دیکھنے کو نہیں ملا۔ یہ بات کہ یہ
کتاب مسلمانانِ عجم کی تصنیف ہے بالکل غلط ہے۔ اس پر براہوں نے تاریخ ادبیاتِ فارسی کی پہلی
جلد میں بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ وہ مآثر جسے غلامیروز نے مع فرنگ کے ۱۸۸۲ء میں ممبئی
میں شائع کیا تھا۔ وہ ایک جعلی کتاب ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ اس کا ذکر

مسیحی مانی کی کتاب دیستان المذہب میں موجود ہے جو ستر سوویں صدی میں ہندو پاک میں لکھی گئی تھی۔ چنانچہ "دوستگیر" کی لسانی اور تاریخی صداقت کا استناد تو ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کے اندراجات کا استناد باقی رہتا ہے (۳)۔ آج ایران ہدیم کے بارے میں جو علم ہے وہ غالب کے زمانے میں کھانوں کا ہم آہن کی معلومات پر مبنی تھی۔ اس وقت تک تو یورپ کے مستشرقین کا علم بھی ایران سے متعلق اپنی ابتدائی منزل میں تھا۔ مسئلہ یہ نہیں کہ غالب ایرانیات کے بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ یہ کہ انہوں نے ایران ہدیم اور زرتشت کے مذہب کو کسی تعصب کی لٹا سے نہیں دیکھا۔ انہوں نے زرتشت کی اس تعلیم کو سراہا کہ انسان کو نیک اندیش، نیک کردار اور نیک گفتار ہونا چاہیے۔ (دینی بکارنامہ "سینوسٹ" سہیت سینو) دیباچہ کلیات نظم فارسی میں اس تصور کو رو کیا کہ زرتشت شہوت کا قائل تھا اور موجد نہ تھا۔

گر مسلمان یکنی ہیں، زرتشت ست آں کم اور

اخترانی در میانِ ظلمت و نور الگند

محققین ایرانیات غالب کے اس خیال کی توثیق کرتے ہیں کہ زرتشت موجد خاص تھا۔ اور اس کا نظریہ توحید بھی وحدت الوجود کا تھا۔ اس موضوع پر ایک نہایت جسطو کتاب فارسی میں ڈاکٹر محمد مصبی کی "مزدینا" کے نام سے ہے۔ مزدینا کوستانی لکھ ہے۔ مزدہ رستا۔ صریحت و اتنا و پینا کی۔ حرف عام میں آئین زرتشتی کو لکھتے ہیں۔

اس کتاب میں انہوں نے اس ساری غلط فہمی کو رفع کیا ہے جو مسلمانوں کے درمیان آئین زرتشتی کے بارے میں رائج تھی، مانی کی شہوت کو مسلمانوں کے ایک حصے نے زرتشت کے سر خوب دکھا ہے۔ اس کتاب میں اس کا ازالہ کیا گیا ہے اور جو تصور کہ زرتشت کا عقیدہ انگریزوں (شیطان) و سہت سینو (خود مقدس) سے اور خدا کی توحید سے متعلق تھا اس کو اصل ماندا اور دوسرے تاریخی حوالے سے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

لگتا تھا میں جہاں بھی خود خوبٹ شیطان کا ذکر ہے اس کو میں نے خود مقدس سہت سینو کے مقابل پایا ہے نہ کہ ابھر مزد (خدا) کے مقابل انہوں نے اس کی توثیق مسلمان مؤرخین کی کتابوں کے حوالے سے بھی کی ہے۔ ابوالحسنی محمد کی کتاب "بیان الدیان" (قرن ہجری) سے بھی اقتباس پیش کیا ہے۔

(زرتشتی) اندو کہانی کو مزدوں کے نام سے یاد کرتے ہیں اور شیطان کو ابھر کہتے ہیں اور یہ بھی لکھتے ہیں کہ خدا ہدیم ہے اور ابھر بھی حادث ہے

اور یہ سمجھتے ہیں کہ چل کر صالح بننا ہے اس نے اپنی بیٹائی میں فکر کیا اور اس کے فکر سے ابھر-مکن پیدا ہوا۔

رزقت کے نظریہ وحدت الوجود سے متعلق یہ عبارت قلم بند کی ہے:

”گناہگار بننا یہ بتایا گیا ہے کہ انسان اپنی نیک روی سے حق کے ساتھ اتحاد حاصل کرتا ہے۔ مکان و زمان (زندوانی اگرنا) بے پایاں ہیں۔ پس خدا بھی بے پایاں ہے۔ خدا اپنی آفرینش سے اعتبار رکھتا ہے۔ مگر وہ اپنی آفرینش میں ہر جگہ حاضر بھی ہے۔ بنا بریں، رزق کشیوں کی خدا شناسی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ”ظلمات سے خدا کی ظلمت کو سمجھا جاسکتا ہے۔“

”اس مذہب کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ اور ”اتحاد مبداء“ کا وسیلہ یہ ہے کہ ”راہ راستی اعتبار کرو، نیک اندیشی، نیک کرداری اور نیک گفتاری اعتبار کرو۔ آخر میں وہ اس بحث کا انتظام الی الخافہ پر کرتے ہیں کہ آئینیہ رزقتی قصود کے مثالی اثرات یعنی زمینانیت کے اثرات سے آزاد ہے۔ گوشت گیری، طلاق و دنیاوی سے کنارہ کشی، ہوائے نفس سے پرہیز اور نہاد، یہ سب باتیں اس آئینیہ میں نہیں ہیں۔ یہ باتیں جہم کی زندگی میں سامانی جہم کے زمانے میں یا تو قرب و جوار کے ملکوں سے آئینیہ یا پھر ہند سے۔“

آئیے۔ اب اس کے تعلق پر غور کریں۔ ڈاکٹر مسعین نے ”مزیدینا“ یعنی آئینیہ رزقتی میں جو گناہاوسا کی روشنی میں مرتب کی ہے اس میں دوسری دنیا یعنی آخرت یا ابدی سکون کی دنیا اور اس کے مشغولیات کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ اس میں کھیں پتہ (پنل سر اصل کا لفظ ڈومونڈ سے ملتا ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ ان باتوں کو رزقت کی اصل تعلیم و عقاید کا جزو نہیں مانتے ہیں۔ اس معاملے میں وہ کچھ تنہا نہیں ہیں۔ ہے، ایچ سولش (۳) گناہ اور اوستا کے مطالعہ کی بنیاد پر اسے تو تسلیم کرتے ہیں کہ ”چنوا تو پیری تو“ (Cinvato Peretu) (پدا کر کے دلا یا مصنف کا پل) کو رزقت کے عقاید میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ نیک کردار اسی پل سے گزر کر ”گرو دانا“ (Garō Demana) (بیت الغزل) میں جو عقوت الہی ہے داخل ہوں گے۔ لیکن اس چنوا تو یا ”چنوا تو“ کو وہ ایک استعارہ قرار دیتے ہیں۔ یہ رزقت سے پہلے کا کوئی برانا امانہ (سنا) ہے جس کا تعلق قوس قزح سے ہے۔ رزقت کے نزدیک اس کا قصود اخلاقی ہے۔ ”رزقت سے پہلے بہشت کا خواب بہت سے لوگوں نے دیکھا لیکن وہ بلا شخص تاج جس نے بہشت کا اخلاقی قصود پیش کیا۔ اس کی بہشت میں نہ تو حور ہے اور نہ شراب طہور ہے۔ اس کے برعکس اس نے ایک نئے آسمان اور ایک نئی زمین کا قصود پیش کیا۔ جہاں صرف راستی یا راست کرداری ہے۔ غالب

نے بھی دساتیر کی بنیاد پر رذہ حقہ مذہب کو ان حضرات سے آزاد تصور کیا ہے۔ وہ طاعت شریعی (۵) میں لکھتے ہیں کہ:

”ختم القبر اور پریشانی گیری اور حشر اجماع اور میراں و نامہ اعمال اور عبودیت
جہلی کا گھبریں ذکر نہیں۔ صلیب و سوسہ (دساتیر) رذہ حقہ بھی ان تقوش سے
سارہ ہے۔ ہاں بہشت و دوزخ کا ذکر ہے۔ لیکن نہ اس طرح جس طرح اہل
اسلام میں ہے۔ بلکہ لڑائی روحانی کو بہشت اور آرام روحانی کو دوزخ سمجھتے
ہیں۔“

آئینہ رذہ حقہ سے متعلق جو بات غالب نے کہی ہے اسی کو دور حاضر کے ماہرین ایرانیات
نے صحیح ثابت کیا ہے۔ دساتیر کے حوالے سے غالب کی یہ بات غلط ہو سکتی ہے کہ چند یا حشر
اجماع کا ذکر رذہ حقہ کے حصے میں نہیں ہے۔ لیکن یہ بات لہجہ پر صحیح ہے کہ دوزخ اور بہشت
کا تصور لڑائی روحانی اور آرام روحانی کا ہے۔ اور وہ نہیں ہے جو جہول غالب اہل اسلام میں ہے۔
رذہ حقہ نے بہشت اور دوزخ کے تصور کو اخلاقی حیثیت سے برتا ہے۔ مقامات کے بہانے کیفیات
کا عالم تصور کیا ہے۔ بدشتر صوفیائے اسلام بھی بہشت اور دوزخ سے متعلق اسی تصور کے قائل تھے
اور مولو اقبال نے اپنے خطبات میں نہ صرف اسی تصور کی حمایت کی ہے بلکہ اپنے شعری کارنامے
کا حاصل بھی یہی قرار دیا ہے:

حرف با اہل زمیں دغانہ گفت
حور و جنت را بُت و تہانہ گفت

(جلوید نامہ)

بہر حال رذہ حقہ کے آئینہ سے متعلق غالب کے موقف کی مزید توضیح اور دوسرے ذرائع
سے بھی ہوتی ہے۔ براؤن (۶) مانی کے پیرھوئی یا ”اجرمیں“ جو لہجہ پر پیرھوئی کا اچھڑو سری دنیا
میں ڈھونڈتے، ان کے وہی کا سوا رذہ حقہ کے وہی سے کہتے ہوئے جس چیز کو حاس طور سے
سامنے لایا ہے وہ یہ ہے کہ مانی کے یہاں مادی دنیا کی تخلیق بنیادی حیثیت سے طر ہے اور وہ اس
طر سے رلو نہایت دور سری دنیا میں ڈھونڈتا ہے۔ اس کے برعکس وہ Darmesteter (۷) کے
حوالے سے وہی رذہ حقہ کی اس خصوصیت پر زور دیتے ہیں کہ اس کے یہاں تمام انسان اور تمام
مخلوق آہود مزدکی معیت میں اہرمن کے خلعت ہے۔ ”رذہ حقہ رذہ کی کا استقبال کرتا ہے۔“ وہ
ارضی زندگی کی کاروائی اور اس رُو سے زمین کی آباد کاری پر زور دیتا ہے۔ ”یہ بنیادی حیثیت سے
ایک مادی مذہب ہے۔“ (۸)

نوشیروانی عادل جس کا دربار نو فلوپونی فلسفیوں کی آماجگاہ تھا اور جیسے مغرب میں اسطولن کا شاگرد کہا جاتا تھا اور جس کے عہد میں سلطنت اور یونانی زبان سے مختلف کتابیں پہلوی میں ترجمہ کی گئیں۔ اس نوشیروانی کی طاقت مانی کے پیرووں سے اسی بنیاد پر تھی کہ مانی کے مذہب میں رہبانیت اور شہادت تھی۔ نہ کہ توحید و جہود اور آخرت ہستی اور یہ اسی طاقت کا نتیجہ تھا کہ مانی کے دینی کو دہس بدر کیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ "مزوینا" ایران کے صوفیوں کے لیے کیوں اس قدر باعث کشش تھا جب کہ اس میں رہبانیت بھی نہ تھی؟

از صوفِ صفائی دل نمی یابم
از دُردِ سفاں صفا ہی جویم

(مطار)

دستی فرو بر آتش ندوم
میانی گہر کاں زندہ بستم

(مطار)

ڈاکٹر مسیحی کا یہ خیال ہے کہ عرفائے مزوینا کی اصطلاحات کو (یعنی و افادیم عرفانی تعبیر کردہ) عرفانی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ مجھے ان کے اس خیال پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ لیکن یہ سمجھتا ہوں کہ حقیقت اس سے زیادہ ہے۔ صوفیوں کی اس کشش کا سبب زرتشت کا فلسفہ وحدت الوجود ہے (۹)۔ زرتشت کے یہاں نہ تو وجود انقسام پذیر ہے اور نہ زمانہ زروان انکراتہ یعنی زمانہ ایک تسلسل ہے بغیر آغاز و انجام کے۔ اس میں رستا خیز تو نظر آتا ہے جس کو غالب تناسخ سے تعبیر کرتے ہیں۔ "پارسوں کے کیش میں تناسخ بیشتر ہے" (۱۰)۔ لیکن ان کی یہ رائے غالباً صحیح نہیں ہے۔ نئے زرتشت کے فلسفے کو ابھی طرح سمجھتے ہوئے تھا۔ اس کی کتاب "بھلی زرتشت" ایک تخلیقی کتاب ہے۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ زرتشت کے خیالات سے اس کے خیالات کا کوئی تعلق ہی نہ ہو۔

اس کتاب کی تہ میں اس کا جو تصور زمانہ ابدی تکرار Eternal Recurrence ہے وہ زرتشت کے فلسفہ وقت سے ماخوذ ہے نئے کے اس نظریہ وقت پر بڑی تنقید ہوتی ہے۔ لیکن اس نظریہ کا جو اخلاقی پہلو ہے وہ قابل قدر ہے۔ نئے نے تخلیق سے مقصد اور انجام دونوں کو خارج کر کے انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار کر دیا ہے۔ اگر وہ ایک گوریلش اپنے پر غالب آنے والا انسان نہیں بننا ہے تو ہر اس کی زندگی کوئی معنی نہیں رکھتی ہے۔ یہ اپنے پر غالب آنے والا انسان نئے

عبادت، کوئی سوانگ بڑھے، زرخشا خرسوار کا ہو کوئی ایسا طولانی طرب ہو جو تساری روح سے گرو
و عباد کو اڑا لے جائے۔ تم بھول کی طرح محسوس ہو جاؤ۔ چنانچہ ایران کا یہ بھٹکا ہوا زرخشا، گو تم
بدھ کے فلسفے کے برعکس خواہشات کا مقابلہ نہائی سے کرتا ہے اور اس کا یہ اصول اُس انسان سے
بھی اُجھرتا ہے کہ زرخشا نے پیدا ہونے ہی قہر مارا (دہشتان المذاہب) اس روایت کو Pliny
(۱۳) نے بھی نقل کیا ہے۔ سب بچے تو روتے ہی پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ عجب تجھ تا کہ پیدا
ہونے ہی قہر مار کر بٹسا۔

یہ ایک انسانہ صفت سی لیکن قیاس آرائیوں کے لیے ایک کھٹا ہوا میدان ہے آپ اس کی
تاویل جس طرح چاہیں کر سکتے ہیں۔ بشری قاتل بھی ہے اور خلق بھی۔ یہ قویہ ذات کی بھی شے ہے۔
زرخشا سے پہلے کے ستان، مسلمان ناہید (Anahita) میں گزرا ہو چکے تھے۔ وہ نفس کو ہر نظر
تقصیر دیکھنے لگے تھے ان کی نظرسوت پر تھی نہ کہ زندگی پر، وہ اس بات کو بھول گئے تھے کہ روح
جنس کا ایک آکر کار ہے نہ کہ اس سے کوئی آکر اوٹھتے ہے۔ یہ جسم ہی کی خواہش کی تکمیل کا ایک
فعال ذریعہ ہے۔ جب انسان اپنی حدود سے بلند نہیں ہو جاتا ہے، زندگی کی بلند سطح پر اپنے کو نہیں
پہنچا جاتا ہے تو وہ اپنے نفس کے خلاف، زندگی کے خلاف، زمین کے خلاف ہو جاتا ہے اور صرف
آسمان کو دیکھتا ہے۔ اور سوت کا منظر ہوتا ہے۔ زرخشا نے اس کے اس نظریے کی اپنے فلسفے سے
ترویج کی۔ اور زندگی میں ایک نیا اعتبار پیدا کیا۔ زندگی قویہ ذات ہے۔ زندگی خواہشات کی تکمیل
میں ہے۔

نا گرم است این ہمسایہ بگر شود ہستی را
قیامت کی وہ از پردہ غاکی کہ آسمان شد
سنت اور شادابی کے لئے کس کی خاموشی میں نہیں کہ غالب کے یہاں اس کا ذکر کرتے
ہوئے فرموس کیا جاتے۔ چاہے ضرور ہے کہ کسی دوسرے کے لئے شادابی میں وہ لطفی نہ بھرائی
نہیں جو غالب کے یہاں ہے۔

زندان از عجب دہلیز جاوید مسترس
خوشی بہارست کند بیم خزان بر خیزد
خوشی کی حاضریت ہی اس کو خوشی کا نام دیتی ہے اور اس سے لطف اندوز ہوتا، خواہ اس
کے پاداش میں دہلیز جاوید ہی کیوں نہ ہو، بدلت خود قابل قدر ہے۔ بہار بھی اسی کا ایک جلوہ ہے۔
جس کا دوسرا جلوہ خزان ہے۔

مژدہ اسے فوقی خرائی کہ بہارست بہار

خود آشوب ترا ز جلوہ بہارست بہار

ہارم آئینہ کرم را کہ بسر گری خوش
دست را شمع و چراغ شبِ تارست بہار
خوشیِ رونے ترا قاعدہِ دالت بہار
خوشیِ رونے ترا آئینہِ دالت بہار
ہ بہاں گری بہارِ حنتِ رشت
خوش اندوزِ رطوفاتے بہارست بہار

غالب کی ایسی ساری شہر انگیز غزلیں جو سبہ مستی کے عالم میں ڈوبی ہوئی ہیں، اسی وہ لہجہ
ہستی سے گفتِ رکھتی ہیں۔ ج:

خوشیِ رونے ترا آئینہِ دالت بہار

اس وقت اس کا لفظِ شادابی اشتیاقات سے آزاد ہوتا ہے۔ وہ رقصِ کناں ہوتا ہے۔ ایک
کائناتی عمل میں:

اسے ذوقِ خواہشی ہارم بہ خوش آور
طوفانے شمیمونی برنگہ ہوش آور
گا ہے بہ سبکہ سنی از بادہ ز خوشم آور
گا ہے بہ سبہ سنی از لفظ بہ ہوش آور

ایشیائی زندگی کے اس صوفیانہ پس منظر میں جہاں زندگی سے پرہیزگاری زندگی کی لطفت
اندوہی پر غالب آچکی تھی، اس کا لفظِ شادابی بھی ایک انقلابی قدر کا حامل ہے:

بیا کہ قاعدہ آسماں بگردانیم
فلتا بہ گردشیِ رطلیِ گراں بگردانیم

زندگی کی بہار سے صحیح معنوں میں وہی لطفتِ اندوہ ہوتا ہے جو زندگی سے باورِ اندہ دیکھتا ہو:
دیتے ہیں جنتِ حیاتِ دہر کے بدلے
لفظ بہ اندازہِ خمار نہیں ہے

میں اس کی تصریح کر چکا ہوں کہ انھوں نے بہشتِ بریں اور دوزخِ جاوید کو کیوں کر رو کیا
ہے۔ غالب کے لیے کوئی زندگی باور، اس زمین کے نہ تھی۔ اور جس شدت سے انھیں احساسِ اپنی

کلم کو مستی عمر کا ہوتا، اسی لذت سے اُن کے دل میں اس دنیا کی تمام تر مسرتوں کو سینٹنے کی آرزو ہوتی:

ہوس کو ہے لفظِ کلام کیا کیا
نہ ہو مرنا تو بیٹنے کا مرا کیا
اس میں شبہ نہیں کہ ہجومِ علم میں کسی کبھی یہ آواز بھی سننے میں آتی ہے۔ ع:
اسے مرگِ ناگہان بجے کیا انتظار ہے

لیکن اُن کا باطن موت کے لیے یا عدمِ اسلاف کے لیے تیار نہیں۔ ہر چند کہ وہ "تو یہ سووہ عدم" بھی ہے۔ وہ کائنات کی گھوسلی چرخی پر ہمیشہ رہا ہے۔ پھر بھی جب موت کی دسک سے دوچار ہوتا ہے، تو باوجود اس شکایت کے۔ ع:

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

وہ بھی کتنا ہوا نظر آتا ہے "ایک بار پھر" یہ خواہش اپنا پسندی میں بھی تبدیل ہو جاتی ہے۔
وہ اپنے کو اپنا طیر تصور کر لیتے ہیں اور اس کی دقت و خواری پر غور بھی ہوتے ہیں:

گلیوں میں سیری لٹش کو کھینچے پھر کہ میں
جاں دادہ ہوائے سیرِ راہ گزار تھا

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود زندگی سے اُن کی راجت اور اُن کا احساسِ تکوّن ختم نہیں ہوتا ہے،
گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں قیوم ہے
رہنے وہ ابھی ساغر و دونا مرے آگے

اور پھر وہ ساری شوخیاں میں جوانِ اشعار میں ختمی ہیں:

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی لے دو
یادب اگر ان کوہ گناہوں کی سرا ہے
آتا ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد
بہرے مرے گز کا حساب اسے خدا نہ مانگ

یہ مختلف انداز میں اس ایک بات کے دُہرائے کے کہ جو علیٰ خداوندی ہے وہ ہر طرف
شوق نہیں!

جنوں تخت کشی نکلیں نہ ہو گر خادمان کی

نک پاشی خواش دل ہے لذت زندگانی کی

ہر وہ خواہش جو پوری ہوتی ہے ایک نئی خواہش کو جنم دیتی ہے اور یہ سلسلہ لگتا ہی ہے۔ جہاں وہ جہاں ہے۔ انسان کا سز طیر تقسم ہے، وہ ایک دشتِ لکاں سے دوسرے دشتِ لکاں کی طرف دیکھتا رہتا ہے۔

ہے کہاں ترغ کا دوسرا تھم پارب

ہم نے دشتِ لکاں کو ایک نقش پا پایا

مستانہ طے کروں ہوں رہِ ولوی خیال

تا بازگشت سے نہ رہے دُعا بے

یہ طیر معمولی گرم رفتاری، غالب کے اُس تصورِ ذات سے ہے جو وجودِ باری سے متحد ہے۔

خیز و چو منقود نوائی بخت

ہستی خود را سیر پای بخت

ہست اگر ہاں کشائی کند

صعود تواند کہ بہائی کند

ہست یا خیز شود حق ست

ہرچہ بنجیم وجود حق ست

لیکن چوں کہ "عالم مقول" ہے (۱۳)۔ آئینِ ہست ہے اور زندگی کا بھی ایک آئین ہے:

ہائین در آئینہ ابجی

را کردہ اند آشکارا ہ

اس لیے اس آئین کا سمجھنا بھی ضروری ہے، ورنہ شکستِ لڑکوں کا ختم انسان کو تباہ و برباد بھی کر سکتا ہے۔

اس آئین کا مطالعہ اس پنج اندیشہ گیر مسلمان نما" نے جہاں و شہد (پتھریس) عجم کے صید سے کیا وہاں "افراقِ لاطوں" کے لکھنے سے بھی۔

در طبع دیگر وہ نہ دیم بچے ہوس را

گر حسرتِ افراقِ لاطوں رود از دل

فلو پلئس جو اسراق فلاطون کا بانی ہے، اُس نے یونانی فلاطون کے فلسفے کو بھی زحمت کے قطعاً وحدت وجود سے پیوند کیا۔ "لور الاونار" کا تصور زرتشتی ہے اور آختاب لور پر تو کی تشبیہ جس سے اُس کا نظریہ صادر ہے وہ بھی گہمی ہے۔ چنانچہ اُس کے فلسفے میں مغرب اور مشرق دونوں مل گئے ہیں۔ اس "اسراق فلاطون" کا اثر غالب کے یہاں مختلف جگہوں میں ملتا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یونانی فلاطون کسی فلاطون سے مختلف ہے۔ یونانی فلاطون زندگی کی نفی نہیں کرتا ہے۔ بلکہ زندگی میں ایک ایسا بدلہ دیکھنا چاہتا ہے جہاں خواہشات، عقل کے تابع ہوں۔ وہ اس حقیقت کو ایک دلچسپ تمثیل سے واضح کرتا ہے۔ وہ انسان کو ایک ایسا رتہ پانی قرار دیتا ہے جس کے رتہ میں دو گھوڑے جتے ہوئے ہیں۔ سیدھے ہاتھ کی طرف اصل، چوڑی، بونری سے درست حصی سفید گھوڑا ہے، اس کو سمیڑ کی ضرورت نہیں۔ بائیں ہاتھ کی طرف بد ذات، سُندھور سیاہ گھوڑا ہے جو خواہش مقصود کی طرف بڑی تیزی سے دوڑتا ہے۔ سفید گھوڑا اس سیاہ گھوڑے کی اسی سیدستی اور سلواہ روی میں تابع آتا ہے۔ سفید بھی خواہش مقصود کی طرف راتب ہوتا ہے۔ لیکن آئیڈیل کو فراوش نہیں کرتا ہے۔ رتہ کو چار میں گرنے سے سفید ہی گھوڑا بھاتا ہے۔ سفید گھوڑا خود ہے اور سیاہ گھوڑا خواہش۔ انسان کی روح میں ان دونوں چیزوں کا تنازع رہتا ہے۔ خیر اور صحت ان کے توازن میں ہے۔ نہ کہ ان میں سے کسی ایک کو روک دینے میں۔ لیکن کیا یہ تنازع بد ذات خود غم انگیز نہیں ہے۔ ج:

ہزاروں خواہشیں انہی کہ ہر خواہش پہ دم لگے

ہر بھی دانشمندی اسی میں ہے کہ اس جبر کو برداشت کیا جائے۔ کیوں کہ صحت اور خیر خواہش کو کام دینے لگا میں ہے اسی صبر و ضبط سے آئینی ظہرت آئین دلوں میں جاتا ہے۔

ز دانش پدید آید آئین دلو

ری جہاں بدی پایہ نعم الساد

نعم الساد یعنی صحت آخرت اس میں ہے کہ انسان کا نجات کے آئین دلو (Just Order) کو سمجھے۔ جو شخص کہ کائنات میں ملت و مسلط کے تسلط پر ایمان رکھتا ہے وہ کسی نہ کسی صورت میں "کالونی ظہرت کی تابعدار" پر بھی ایمان رکھتا ہے۔ اس کا وہ سرانام مقدمہ پرستی بھی ہے۔ غالب کا اس مقدمہ پر بھی ایمان تھا۔

ہر چ فلک خواہست بیچ کسی از فلک خواہست

طرفِ قید سے نجاتِ ہارہ باگز خواہست

شوز دہر دہر ہرہ گرفت پس نداد
کاتب بخت در خفا ہرہ نوشت ملک خواست
دند ہزار شیوہ را طاعت حق گراں نبود
لیک صنم بہ سہوہ در نامیہ مشترک خواست
سہل شہرہ و سرسری تا تم ز عجز قسری
غالب اگر بداندی داد خود از فلک خواست

غالب کی یہ "بخت پرستی" اس بخت پرستی سے تعلق ہے، جو ہمارے آپ کے دہن میں ہے، یہ کسی میں مانی مشیت کی تقسیم نہیں ہے۔ یہ آئین بست ہے۔ یہ اس قصہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہر ماٹے کے کچھ لازمی سوجھ بوجھ ہیں، یہ قانونی فطرت ہے کہ جو لازم ہے۔ وہ اپنے کو ماٹے کے پودے میں بھی ظاہر کرتا ہے۔ ہم اس ماٹے سے متاثر ہو سکتے ہیں، لکھتے اُٹھا سکتے ہیں لیکن اگر اس کو لازمی کے حوالے سے دیکھا جائے تو وہ بغیر کسی سبب کے نظر نہ آئے گا۔ لازم کو تسلیم کرنا معتذر ہے اس قصہ سے انسان کی قوت ارادہ بے سنی نہیں ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ انسان کی قوت ارادہ بھی قبولی غالب مشہور حق ہے۔ مستعدوں کے رشتے کو بھگنے کا ہے۔ کوئی بھی شے بغیر مزاحمت کے بلند نہیں ہوتی ہے۔ تاہم انسان روز بروز بلند ہوتا جا رہا ہے۔ کیوں کہ قانونی فطرت کے خلاف مزاحمت سے نہیں بلکہ اس کی نیابت میں، وہ اس کے ایک قانون کو اس کے دوسرے قانون سے زیر کرتا ہے۔ انسان کو دیکھو کہ وہ زمینی پریشاںواراکٹ کے سفر کو کیوں کر متنبہ کرتا ہے اور جسم کی آگ سے گزر کر زمینی پر کیوں کر اُترتا ہے۔ خلائی جہاز کے خول کا بیرونی درجہ حرارت ۶۰۰ فیورن ہائیت ہوتا ہے۔ یہ سب قانونی فطرت کی نیابت میں ہے کہ وہ اس خلائی جہاز میں اس کے بیرونی خول کے اس درجہ حرارت کے ساتھ سفر کرتا ہے۔

چنانچہ انسان کی قیاس و کمارانی قانونی فطرت سے دو گروائی میں نہیں بلکہ اس کی نیابت میں ہے۔ یعنی قانونی فطرت کو معلوم کر کے تقارن فطرت کو اپنے کام میں لانے میں ہے۔ ہر حال فطرت کے اس آئینہ داد کا قصہ یونانیوں کے یہاں بہت ہی فہم تھا۔ اور ان کا المیہ اوب یعنی شہرہ می اسی آئینہ داد اور انسان کی قوت ارادی کے قصہ اوم سے جنم لیتی ہے۔ وہ شہرہ می اس وجہ سے ہے کہ جس انجام سے کہ شہرہ می کا بیرونی جہاز ہوتا ہے۔ اس کا وہ سسٹم، انسان کی فطرت میں نہیں ہوتا ہے۔ غالب بھی انسان کے اس المیہ نظر پر ایمانی رکھتا تھا جو یونانیوں اور جمہیوں دونوں کے درمیان رائج تھا۔

کا نواں طہریت سنت اور متعین ہے۔ اس کو انسان (۱۸) آہ و فغان اور عبادت سے بدل نہیں سکتا ہے۔ (ایلیکسیس) تقریباً یہی نظریہ سنت کا، زوالی (۱۹) کی نسبت سے پیروانی درگت کا بھی تھا۔ شپ کیشر ٹلی (۱۵) لکھتا ہے کہ:

”زوالی کے بارے میں ایک دوسرا نقطہ نگاہ یہ ہے (۱۶) کہ زوالی انگریز نہ تو ابریزو کا خالق ہے اور نہ اس کا حقوق بلکہ ابریزو کی ہم دائم صفت ہے۔ وہ اس کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اوستا کا یہی نقطہ نظر ہے۔“

اسی طرح لاکھ دو مکالم (تحوळा) بھی اس کی ہم دائم صفت ہے۔ تحوळा (۱۷) (سپہر) آسمان سے مختلف ہے آسمان مخلوق زانی ہے۔ سپہر ابدی ہے۔ چنانچہ زانہ اور سپہر بول کہ ایرانی لہ سے بہت ہی مراد لیتے تھے۔ ع:

زانہ نہ دلویش زانی درگ

(فرہوسی)

اور یہ آج بھی مستعمل ہے۔ زوالی کو اوستا میں دارو مذہمت (۱۸) (Qadhata) بھی کہا گیا ہے۔ غالب بھی اُسے شمن دہر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ع:

شمن دہر دہر ہرہ گرفت ہس ندو

اس شمن دہر کی دارو گیر کی سختی سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خود کی روشنی میں آئینی دہر کو سمجھا جائے۔ اپنے نفس کو اس کا مزاج دلاں بنایا جائے۔ بقول غالب:

دہر گر ستم غمزہ پنداشتہ

چنانچہ غالب غم کو اسی بنیاد پر قبول کرتے ہیں کہ تجربہ و تحقیق کی اڑلی چوٹی میں ستم اور غم ناگزیر ہے۔ غم عملی تحقیق کا ایک اڑلی صنف ہے، غم ہی میں شعور ذات ہے۔ اور انسانی وجود غم کو ہی رش کرنے اور نئے سے نئے غم کو اپنے دل میں جگہ دیتے رہنے کا دوسرا نام ہے۔ خندہ اگر سفاک نہیں، تمام تر بے خبری ہے۔ غم اس کے برعکس ہمہ عالم خبر ہے اور مائل بہ تحقیق ہے۔ صرف وہی حق کرتا ہے جو غم کو لذت سے محروم کرتا ہے۔

خمنے کز اڑل در سرشتِ منت

بود دودخ و بشتِ منت

غرب را بہ میدان گداز زوالی

غرب خانہ را قلعہ آسمان زوالی

رواں کردوں از چشم ہموارہ خوں

جو را بہ شستی ز رخسارہ خوں

بدیں ہارہ کاندیشہ پیسودہ است

علم خضر راہِ سخن بودہ است

غالب کا یہ تخلیقی علم جو اس کے فنی کارہ نما ہے، بیکنگ دانش کے ساتھ ہے۔ ع۔

بدانش علم آموزگارِ منت

یہ علم ان کے اس علم سے بالکل مختلف ہے جسے علم روزگار کہتے ہیں۔ اس کی سطح بہت بلند ہے، یہ پردہ کٹانے والا ہستی ہے۔ اس میں جھلجھکی بھی ہے اور کرب سحر کی بھی، ہر موت زندگی کا ایک نیاں ہے، کیوں کہ زندگی منفرہ ہے، کثرت ہے، کیا یہ زندگی کسی کا ایک گھیل ہے۔ کیا ہمیں مارنے کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا ہماری قسمت ان ستلیوں کی سی ہے جو ضررہ خوں کی جھگیوں میں ہوتی ہیں، کیا پیدا کر کے والا اپنے اس حمل میں سپردِ حم نہیں، اور کیا بشر اس کی اس سپردگی کا داد خواہ نہیں۔ یہ ہے اس کے کرد و دیوان کے پہلے شعر کی تشریح جو علم آفریدہ ہے:

نقش، فریادی ہے کس کی شوخیِ قرر کا

کاشی ہے پیریں ہر ایکِ قصور کا

غالب اس کی تشریح کرتے ہیں۔ "ہستی اگر مثلی تصور اعتبارِ مضن ہو سو جب رنج و مل و آزر ہے۔"

پھر انسان اپنے کو اس زندگی سے کیوں کر ہم آہنگ کرے، جو کسی دوسرے کا گھیل ہے۔ ایک بے مقصد گھیل ہے، گھیل کی تعریف یہی ہے کہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو، جیسے بے تکرار ہستی سے مقصد کو خارج کر کے انسان کو اس کے ان دو متبادل صور قوں کے رُو ہو کر دیا۔ یا تو اس کو خدا بنانا ہے یا ایک بلند تر ہستی نوع انسان میں تبدیل ہونا ہے۔ ورنہ اس کی زندگی بے معنی ہوگی۔ غالب کی فکر اس سے مختلف تھی۔ ع۔

ہم اُس کے ہیں ہمارا پرچنا کیا

لیکن یہ بات کہ "ہستی ہماری اپنی فنا پر دلیل ہے" اس تصور کی نفی بھی کرتا ہے کہ انسان بے حیثیت فرد الٰہی ہے، وہ اپنی نسل میں زندہ رہنے کے باعث تو الٰہی ہو سکتا ہے لیکن اس کی یہ الٰہیت زبانِ ہستی کا مادہ نہیں کہانی۔ دوام کا کوئی دوسرا ذریعہ بھی ہونا چاہیے۔ یہ ذریعہ غالب کے لیے گھیل ہی کا تھا۔ اور اس کے شواہد موجود ہیں کہ ان کے یہاں گھیل ہی کی جدوجہد دوسروں

کی یاد میں رہنے یا پابندی کی جدوجہد تھی۔

غالب عبد الزقاق ظاکر کو لکھتے ہیں:

"لغظ و تنثر کی علم رو کا انتظام ایزد و انوارِ قرآنی کی حمایت و اعانت سے خوب
ہو چکا۔ اگر اس نے چاہا تو قیامت تک میرا نام و لفظان باقی و قائم رہے
گا۔"

نورِ شاعری میں تو اس کا انوما مختلف جنگوں میں ہے۔

غالب بقولِ حضرت حافظ رطیبی حقیق

"ثبت است بر جریدہ عالم دوام"

لیکن فی کاراستہ بڑا ہی خطرناک ہے تاویثیکہ کوئی تخلیقی آگ بھی ہوئی نہ ہو۔ اس میں ناگہی
ہم دم پر ہے۔ لیکن اگر وہ آگ موجود ہے تو پھر کوئی ایک قنبد اس کو ابھارے کے لیے کافی ہوتا
ہے۔ کب اور کس وقت یہ اتفاقات ہیں۔

ڈانٹے ورجیل کی رہنمائی میں دوزخ کے مختلف مقامات سے گزرتے ہوئے اس جگہ پہنچا
ہے۔ جہاں گزگارانی منبت، جاں دو گان ہوئے کوہِ منبت ایک شور انگیز گودہ کے پیچ و خم میں
نہلا دیں۔ وہاں بہت سے عاشقوں کی روح جمع ہے۔ ان میں فرانسا کی روح بھی ہے۔ ڈانٹے اس
سے یہ پوچھتا ہے۔

"یہ بتاؤ کہ منبت نے کیوں کر اور کس شے سے ستم پر اپنی قوت آشکارا کی
اور تمہیں اس آگ کے علم سے روشناس کیا جو تمہارے دل میں بھی ہوئی
تھی۔"

فرانسا کا جواب دیتی ہے۔

"تمہارے غموں سے زیادہ تنج، ایام بد نصیبی میں گزرتے ہوئے صلیب
لغات کو یاد کرنا ہے اور اس بات سے تمہارا یہ رہنما ورجیل بھی ابھی طرح
واقف ہے۔"

اس موقع پر غالب کی سوانح عمری کے ایک ورق کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ بالخصوص اس
لئے کہ ان کی شاعری کا بہترین حصہ ان کی حقیقی شاعری پر مشتمل ہے۔ غالب بنیادی حیثیت سے
ایک لیریکل شاعر ہے اور لیریکل شاعری میں سوانحی عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

غالب کا بچپن جس اعلیٰ طبقے سے گزرا اس کا حال تو سہی کو معلوم ہے۔ غالب کی جوانی بھی
بہادرلوں کی گود میں گزری۔ لاکھوں کی جائیداد منقولہ اور طیر منقولہ ان کے باپ چاچا اور نانا چچوڑ گئے

تھے۔ لکھی (۱۹) اس "بدرپشتہ جہاں" نے جسے غالب کہتے ہیں، اس مادی جائیداد کو نذر آتش جہاں کو دیا۔ غالب کے سوانح نگار، غالب کی اس جہانی کو "مطلق و مجرد" کی جہانی سمجھ کر آٹھ ہند کہے اس سے اس طرح گزرتے ہیں جیسے اس کا اس کی ظاہری سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ اسی کی اس جہانی کاغذ حشر آس ایک شہر میں ہے۔

ہواہوہ ذوقِ سستی و بو و سُور و سُور و سُور (۲۰)

پہرستہ شر و ظاہر و شمع و س و قند

ان کی یہ زندگی آگرے میں بھی تھی اور دہلی میں بھی۔ نواب منیا، ادریس خاں آگرہ گئے ہوتے ہیں۔ غالب ان کو خط لکھتے ہیں۔ وہاں کی یلو غالب کو تڑپا دیتی ہے۔

آں آباد چہ دے ایں و ایں ویرانہ آبادی باز ہی گاہ بہو پس ہونے و ہنوز آں
بُھڑا دور ہر کھٹ خاک چہرہ خونے ست درو گارے ہو کہ وہ آں سرزمین جز
مہر گیا، نہ دیکھو بیک نال جز دل پارنیا ہو دے۔

(کلیاتِ نثر)

اعظم اہلِ دہلی نے غالب کا ترجمہ عمدہ منتخب میں کس سنہ میں لکھا، اس کے بارے میں کوئی بات صحت سے نہیں کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ طے ہے کہ غالب کے لکھتے جانے سے پہلے وہ ان کا ترجمہ لکھ چکے تھے۔ وہ بھی یہی لکھتے ہیں۔ "بہشت بہ خوش معاشی بسر نمود" اور اس میں ایک فقرہ ان کے مضمونائے "حقنِ بھار" سے بھی متعلق ہے۔ غالب کی یہ زندگی اُن زمانے کے دوسرا اور شاہانِ وقت کی زندگی کو دیکھتے ہوئے کوئی باعثِ تنگ نہیں ہے۔ بازارِ حسی انہیں کی ضرورتوں کے تابع تھا۔ حرم کی بات چھوڑیے۔ سیرِ الفاخری کا مصنف تو محمد ظاہر گیلے کے ایک وزیرِ مملکت قرہمیں خاں کے یہاں ساڑھے آٹھ سو عورتوں کا حرم بناتا ہے۔ جو عرقِ گلاب میں نہاتی تھیں۔ نوربانی مشہور کا ایک محمد ظاہر گیلے کے دربار میں باقی پر سوار ہو کر آتی تھیں۔ اس نوربانی اور اوسم باقی سے لے کر نوابِ مصطفیٰ خاں کی رہبر اور نوابِ حامد علی خاں کی مثل جانی اور غالب کی ستم پیشہ ڈوسنی تک ایک ہی سلسلہ ہے۔ وہ کہیاں نہ تھیں بلکہ امرا کی ضیافت کے لیے منجملہ سلاطینِ طرب تھیں۔

ج:

ہا سو سلاطین در کہیں، عشوقِ سلاطین در بیل

(غالب)

اس شوہرِ انگیز گلچیں جو ہندو کی اور مسلمانوں، دونوں میں مشترک تھا۔ مسند گماہ گاری کا نہیں، بلکہ سلطنتی کے غم کا تھا۔ جو ظاہر وقت کرتا وہی دستِ بد وقت تھا۔ اس ماحول میں اگر غالب

اپنے دوستوں کو ان کی داشتاؤں کی موت پر یہ نہ لکھتے "چنا جان نہ سہی مٹا جان سہی" تو ان کی ایک شوقی بڑکیوں کو بھولی۔ چنانچہ یہ جملہ بھی ان کے اسی قسم کے تلمذی خط کا ہے کہ سسری کی نگلی بنوشہ کی نگلی نہ بنو۔ جس پہلی و سبق میں اس قسم کے جملے انہوں نے لکھے ہیں اس سے عہدہ کر کے ان کی زندگی پر منطبق نہ کرنا چاہیے۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ غالب کی جوانی حسن و فہر میں نہیں گزری:

دو ہر فرد رشتہ عزت نتواں یافت

برقند نہ برشد لفتید گم

بلکہ یہ ہے کہ اسی پٹھرائی میں ان کی نگلی شہد میں گر پڑی۔ ایک سال شیوہ ستم پیشہ ملیر (۶۱) نے انہیں اپنے دام محبت میں اسیر کر لیا۔ اگر وہ ملیر۔ محرم رسوائی سے "یا کسی اور کشاکش سے، خود کشی نہ کر لیتی۔ غلاب خاک میں نہ جا چھپتی تو شاید وہ درخشاں حلقہ آغا گراں نہ ہوتا جتنا کہ خود کشی کے بعد وہ ثابت ہوا۔ رح

باتر ہی تیغ آژنا کا کام سے جاتا رہا

اس سے جوان ترائی حسن کا ایک ظہیرا ہوا وہ کبھی بھی بد نہ ہوا۔ غالب نے نگ و ناموس کو بالائے طاق رکھا اور ایک عاشق کی شان سے، جیب درودہ خوں فشاں اُسے سپرد خاک کیا۔ جس کے بارے میں انہوں نے کبھی یہ کہا تھا:

قیامت ہے کہ ہوسے مدھی کا ہمسفر غالب

وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

اب اس کی تفصیل ایک خط میں بیٹھے۔ وہ مظفر حسین خاں کو ایک طرزی کے خط میں لکھتے ہیں۔ یہ خط بہت طویل ہے۔ صرف ضروری اجزا کے ترجمے پیش کر رہا ہوں:

"ہر چند میں یہ جانتا ہوں کہ اختلاط کے اندر وہ دل، محبت میں زیادتی پسند نہیں کرتے اور بے گنجی کے اداسیاس محبت کی دل کشائی سے قلعن نہیں رکھتے، لیکن کیا کر دل کہ وہاں میں نے آئیں کا اعتبار کرنا اور بد معاملہ سمجھ رہے لوگوں کی طرح وہ جگہ دل کو رہی رکھنا سیرا شیوہ نہیں۔ انوس ناموس یہ بات بے خودی میں سیری زبان سے نکل گئی۔۔۔ میں ایام جوانی میں بڑا گم کار تھا (بڑا گم کار جوانی روئے لڑوئے سیاہ تر دا شقیم) اور حسینوں کے حلق میں گرفتار رہتا۔ انوس کہ اس جنوں نے اس علم کا دہر اب (جس سے آپ وہ ہار ہیں) سیرے ساغر میں بھی انڈیا میں لہری صوبہ کے

جہاز سے میں داسی صبر چاک کیے ہوئے خاک پر سر رہا ہوں۔ اور اس کے ماتم میں دن کو پوریا نشیں اور کیو پویش رہتا اور تاریک راتوں میں اپنے خلوت کدہ ختم میں شمع خاموش کی طرح بھرا رہتا۔ وہ ”خواب“ (غالب نے اس لفظ کو ایک جگہ لگی رہنا کے بجائے میں زوہ کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے) جس کو وقت و طرح، شدت و رنگ سے خدا کو بھی نہ سپرد کر پاتا تھا کیا ظلم ہے کہ اس تنہا ناز میں کو سپرد خاک کروں۔“ عاشق کی بددروسی میں معشوق کا جان دینا ہر چند کہ یہ سعادت ایک عمر بادلثانی کے بعد ہی حاصل ہو، عاشقوں کو معلوم ہے کہ یہ محبوب کی کس قدر مہربانی اور مہربانی ہے۔ کیا سمجھا اس معشوقہ و عاشق کا جو عاشق کی جالٹھانی کی ٹکلی کو آئینہ دل معیار سے بھی بلند تر کر دے اور جس کو اس نے اپنے غم سے سے مارا ہو اسی کی محبت میں اپنی جان دے دے۔“

غالب اس غم سے جانبر نہ ہو سکے تھے کی وجہ احرام بستہ اسی محبوبہ کے کہ وہ کچھ کا طواف زندگی بسر کرتی رہی:

دل پر طواف کوئے طست کو جائے ہے
ہندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے
ہر کچھ اک دل کو بے قراری ہے
سینہ جوئے زخم کاری ہے
بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

جو پہلے کسی ایک سانچہ تھا۔ اب خواب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان کی شاعری جو پہلے ”مصابہ خیالی“ کو ظلم کرنے اور قصود سے قصود کو رشتہ دینے والی شاعری تھی، اب خواب کاری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ غالب کی شاعری ایک نئی صورت اختیار کرتی ہے۔

پہلے بددروسی رخصت ہوتی ہے۔ فارسی میں جہاں حزن، عرفی اور ظہیری راستہ دکھاتے ہیں وہاں اردو میں میر تقی میر و ہشتاکی کرتے ہیں جس میں خندہ بھی ہے اور رہنمائی بھی۔ غالب جو ایک طرز خاص کا موجد، معنی آگاہی کا دلدادہ، رہنمائی خود کا پرستار، ہم گوش خوانے سروش ہے وہ اردو کے کسی شاعر کی تقلید پر آمادہ نہیں۔ لیکن خواب کاری شعر میں میر کی استادی کا قائل ہونا پڑا ایک

فلت جہاں در جہاں عالم ہوش میں ایک بیداری خرد آشوب، عالم خواب میں خواب کاری اسی سے جہارت ہے۔ آشفگی خیال کو ایک رشتہ وحدت میں ہونے کا نام فن خواب کاری ہے۔ فن کا یہ فنیاتی عمل خواب نما ہے نہ کہ خواب ہے۔ خواب میں سراپا ہوش بکھر جاتا ہے۔ شعور ذات اپنے کو جہلت میں کھودتا ہے۔ عجز و حیر منطقی ہو جاتا ہے۔ صورتیں گودھ جیر کسی منطقی کے ہوتی ہیں۔ یعنی وہ نہیں ہوتا ہے جو ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوتا ہے۔ یہ بخند کی ایک لودی ہے۔ اس کے برعکس شعر میں شعور ذات کو بیداری حرف مداری صورتوں کو ایک رشتے میں ہوتا جاتا ہے۔ انھیں الفاظ کے قالب میں ڈھالتا ہے:

رنگ گل اگر شیرازہ بند بخودی دے

ہزار آشفگی بھوسہ یک خواب ہو جانے

اگر نہ ہوے رنگ خواب صرف شیرازہ

تمام دفتر ربط مزاج برہم ہے

لیکن یہ زبان تمام تر شعور کی زبان نہیں ہوتی ہے۔ شعر کی زبان نثر کی زبان سے یہیں ہے۔ جدا ہی ہوتی ہے۔ ایک آہنگ، ہم آہنگی، لٹکی تر حرف اس کی بنیاد میں سمائی ہوتی ہے۔ شعر میں کوئی ایک تنازع نہیں بلکہ کئی ایک تنازع ہوتے ہیں کہیں خیال عقل سے برسرِ پار ہے تو وحدت کثرت میں اُلجھتی ہوتی ہے تو کہیں حرف کی موسیقی لفظ کے معنی سے متصادم ہے جب حرف کی موسیقی الفاظ کی معنویت پر غالب آجاتی ہے تو اس وقت وہ شاعری نہیں بلکہ ایک نظام آہنگ ہے شاعری اس وقت جنم لیتی ہے جب وہ ہر قسم کے تنازعات کو زیر کر دیتی ہوتی حرف کی موسیقی کو زیرِ ابلاغ معنی کو دیتی ہے۔ ایک تر حرف موسیقی کا انھیں حامل بنا دیتی ہے۔ بلند آہنگ موسیقی ترانے قول بھانے کی شے ہے نہ کہ شاعری کی۔ غالب کے اشعار اسی تر حرف موسیقی کے حامل ہوتے ہیں۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کے یہاں مضمون شعر، ناسیاتی وحدت کے ساتھ پایہ ہوتا ہے۔ اجزا کا رشتہ کل سے مربوط ہوتا ہے۔ وہ اصل و فرع، وحدت و کثرت، نمود اور موصوس کی ناسیاتی وحدت کا حامل ہوتا ہے:

اند آشنا قیامت فاستوں کا وقت آرائش

لہاسِ نظم میں بالیدنی مضمونِ عالی ہے

کہیں ان کے اشعار کا اندازہ غرضہ چالستان ہے تو کہیں اس کا اجمال حامل تفصیل مد بیان ہے۔ یہ ایک کرشمہ تا اس زخم حق کا جس نے اس کے جگر کی چھپی ہوتی گل کو دوش کدیا تھا اور

پھر وہ آگ ایسی بلند ہوئی کہ اُس کے سونے آؤں فطاس کا بھاری خود زرقست ہی گیا۔ غالب نے اپنے اس غم اور زخمِ عشق کو بڑا خراجِ عقیدت پیش کیا ہے جس نے اُن کے سینے کو ایک آتشِ کدے میں تبدیل کر دیا، جس سے اشعار کے دیکر زبانِ شعلہ کی طرح بلند ہوتے رہتے:

در آں گنجِ سحر و شبِ ہولناک

چراغے طلبِ کرم از جانِ پاک

چراغے کر باشد ز پروانہ دور

چراغے کر بادِ زہر خانہ دور

ز بزدلانِ غم آمد دلِ افروزِ من

چراغِ شب و اخترِ روزِ من

اس غم نے غالب کی صرف تخلیقی قوت کو ہی نہیں ابھارا بلکہ اُس کی انسانیت اور دل سوزی کو بھی۔ وہ لکھتے ہیں: "میں جس شہر میں ہوں اس میں کوئی ننگا بھوکا نہ ہو۔ نہ یہ دستِ گاہ کہ ایک عالم کا سبز بان بنوں اور نہ یہ بنڈایش کہ دونوں ہاتھوں سے ہاتھی پر سے زور برساتا چلوں۔" غالب کی اس انسان دوستی میں انسانیت کی مثال پیش ہے۔ لیکن اُس کی انسان دوستی کا یہی ایک اندازِ خسروانہ نہیں ہے۔ وہ انسان اور انسان کے درمیان ہر قسم کی تقسیم کا قائل نہ تھا۔ وہ جو کہ توحید و وحدی کا قائل ہیں ہر فرد میں خدائی دیکھتا ہے وہ بھوکے ایسی تقسیم کو کیوں کر برداشت کر سکتا تھا۔ جس سے کوئی بھی فرد کسریاتی صفت سے محروم ہو سکے، لیکن چوں کہ وہ کوئی تبلیغی شاعر نہ تھا۔ کسی مذہبی یا سیاسی جماعت کا شاعر نہ تھا۔ اُس نے کھنگو کسی مجمعِ خاص و عام سے نہیں بلکہ انسان سے کی۔

جہاں را خاص و عامی است آن مغرور، و این عاجز

ایا غالب ز خاصاں بگزر و بجزارِ عامان را

غالب نے عوام اور خاص دونوں طبقوں سے بلند ہو کر با خواہی ذات کو مخاطب کیا ہے یا اپنے ہی آئینہ ذات کو معیقل کیا ہے تاکہ ہر شخص اس میں اپنی اپنی تصویر دیکھ سکے۔

وہ تصویر آدم جس کو اُس نے اپنے نامے میں ابھارا ایک فرادی کی صورت تھی۔ اُس نے اُس کے ذہن میں فرادی کی زبان رکھ دی۔ پھر اُس کے ہر تار پر میری سے ایک لمحہ احتجاج بلند ہوئی۔ یہ لمحہ زندگی سوجھ بوجھ کا خزانہ و غم ہے۔ اُدا یا یہ کیا فریبِ حقیقت ہے کہ جو اپنے اسبابِ زیست کا قائل ہے، وہ اپنے خیال کا قیدی ہو۔ پھر اُس کا یہ اعلوٰی لغو:

ذی القعدة و السلام و شو
بگو اے برقی ماسا شو (۳۲)

لیکن وہ صرف اسی پر ملاحظہ نہ تھا۔ اس نے ایک ایسا عقیدہ بیکر آدمی کا تراش کر اس بنیادی کے سامنے رکھ دیا جو اس کی تمام حضری قوتوں کا حامل ہے۔ آئندہ نفس، بہت ملکی خود کو خود نگہ سرودھ نفس آفریں، وہ بزرگ شیوہ آدمی ہے۔ پاپیرنگ، کہہ کر نفس در بطن، اس کی انگلیوں پر سطحوں کی گرد اور زرد ہم شدہ کو کی بہشت ہے۔ غالب کی حاضری چند سو حلت سے آزلو ہے۔ یہ تصور خود غالب کی اپنی تصویر ہے۔ جس کے نیچے جلی حرفوں میں یہ لکھا ہوا ہے:

کشتہ دعوتی پیدائی خوشنیم ہر

ماسے گر پندہ از اری دلاز نہاں بر خیزد

عربا چرخ بگردد کہ بگر سوختہ

چوں من از دودہ آذر نھاں بر خیزد

ہم نے غالب کے ساتھ کچھ دیر ستر کیا۔ اس کے تصور خانہ تنی اور اس کے جہان تخلیق کی بھی کچھ سیر کی۔ ہم یہ نہیں سمجھتے کہ اس کے تصور خانے کی ہر تصویر کو دیکھا ہے اور اگر ہاتھ اس ناقص خیالی کو جگہ بھی دی جائے تو اس کی کیا ضمانت ہے کہ باقاعدہ پایت دیکھا اور سمجھا بھی ہے۔

بڑے طائر کو ہر حمد میں اوسر نو در یافت کیا جاتا ہے۔ نائے کا غالب دکان اس کو نئے انداز سے پیش کرتا ہے۔ میری اس پیشکش میں نائے کے اس دکان اور میری ناقص قسم و نعل کو دخل ہوگا۔ لیکن اس کے ہاں جو میں نے غالب کو اس کے اپنے ہی نظام فکر کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

غالب کا سلام گنتی پہلوئی سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ سلام بنیادی حیثیت سے اس کے فنی کی آئینہ بنیادی کا تھا۔ کچھ باہیں اس سے مستحق ایسی بھی ہوں گی جنہیں میں نے حمد اس سلام سے باہر رکھا ہے۔ اور کچھ سوا چھوٹ بھی گنتی ہوں گی۔ مثلاً ان کے قصائد، سلام، مرثیے اور نوے کی دنیا کو اس میں شامل نہیں کیا ہے۔ ان فرد کو اشتہار کو صرف نظر کرتے ہوئے جب ہم مراد غالب کے فنی پر نظر ڈالتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ایک فنی فکر کے اعتبار سے ان کی حاضری کے عین پہلو ہیں۔

ابو الطیب سیاقی (مستحقانی)

مستوفانہ (وہدا نیاتی)
اور حقیقیہ۔

ان تینوں پہلوؤں کے مخصوص شعری تقاضوں کے تحت فی کار اپنے کو مختلف انداز میں پیش کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی ظاہری میں جہاں اس کی شخصیت پس پشت ہوتی ہے وہاں حقیقیہ ظاہری میں سامنے بھی آتی ہے۔ تاہم یہ حیثیت مجموعی یہ تینوں پہلو ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ ہذا اہم انہیں ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ ہر پہلو اپنا ایک منفرد چہرہ سامنے بھی لاتا ہے۔ مرزا غالب کو جو شغف منطق سے تھا وہ اظہار میں افسوس ہے۔

”مطابق اہل پارس کے منطق کا مزہ بھی ابدی لیا بہل۔“

(عبدالجندی)

اور صفات کو انہوں نے ہر آزمائش فی کار دکھا تھا۔ اس میں انگہار زیادہ ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک درویش اور حادث بھی تھے۔ وہ کیا حق سوا اس کا کچھ حاصل بیان ہوا۔ یہ اپنا اپنا ذوق ہے کہ مرزا کی ظاہری کے ان تینوں پہلوؤں میں سے کون سا پہلو کسی کو پسند ہے اور کچھ تو یہ ہے کہ باخبر کتب طبرستان میں سے کوئی بھی پہلو نہیں ہے۔ ایک ہی غزل میں تینوں پہلو موجود ہوتے ہیں۔

لیکن اگر ان کی مقبولیت کا عمومی تجربہ کیا جائے تو ظاہراً ہی بات سامنے آئے گی کہ وہ اپنی حقیقیہ ظاہری کے لیے جنسول طنز و مزاح زیادہ پسند کیے جاتے ہیں۔ مرزا غالب بڑے حق گو تھے۔ ہر چند کہ بیرونی عوام سے انہیں کہتے تھے۔ لیکن کبھی کبھی وہ ان کے ساتھ بھی ہوتے۔ وہ کلیاتِ نظم فارسی کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: ”اصناف بالائے طاعت یہ ہے کہ بلاخوانی اور خود ستائی میں لے
شعر کے ذریعے کی ہے اس کا لفظ حسن ”شاہ بازی“ اور لفظ حسن
”خود ستائی“ سے تعلق رکھتا ہے۔ میں اس آزمای سے خوش ہوں کہ زیادہ
تراشدار حقیق ہانوں کے طور طریقے (بہ ہنہار حقیق ہانوں) پر کھے گئے ہیں اور
اس حرص و آرز سے میرا سینہ داغ داغ ہے جس کے تحت میں نے دنیا
طلبوں کی طرح چند لوداق اہل جاہ کی ستائش میں سیاہ کیے ہیں۔“

لیکن یہ کیا بات ہوتی کہ ہم ان کی گرفت انہیں کے احاطہ سے کر رہے ہوں کہ ایسی باتیں وہ اپنے کو ہستی میں بھی لے جا کر کرتے تھے۔ ان کی مابعد الطبیعیاتی اور حاد فائدہ ظاہری ان کی حقیقیہ ظاہری سے گہم رہنے کی نہیں چٹانیں اسی دیباچے میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں:

خلاصہ: ”یہ توفیق، خدا کی مہربانی سے ہے کہ اس کی آرزو میں میرا سینہ

بھٹائی سے آتش لگا رہا ہے اور یہ خود آتشوب رزمزہ جس کے ذوقِ بھٹی
لٹاٹ سماعت کے لیے زہرہ آسمان سے زمیں پر اترتی ہے۔ اسی کا
وہیعت کیا ہوا ہے۔

زنج کھٹ جم ہی چکد از منیرِ سظام
سیرانی نغم ز اثرِ فیضِ حکیم است

اُن کا یہ "خود آتشوب رزمزہ" اُن کی حقیقہ شاعری سے گم اہم نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ
سب کے مذاق کی شے نہیں۔ اس لیے نہیں کہ یہ مشکل ہے بلکہ اس لیے کہ ہر کس و نا کس کو اس
بات میں دلچسپی نہیں ہوتی کہ زندگی کی حقیقت کیا ہے، انسان کہاں سے آیا ہے اور کیا ہے۔ زیادہ
تر لوگ زندگی کو پسند کرتے ہیں نہ کہ زندگی کے علم کو۔ وہ صرف ایسے لٹے کے مشتاق ہوتے ہیں جو
تصویری دے کے لیے انہیں سبک اور شانوں کو دے۔ فن کا ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہیے۔ لیکن اس
مقصد کو اس سطح پر حاصل نہ کرنا چاہیے جہاں روحِ فوجد ذات اور روشنی سے محروم رہے۔

اس کے برعکس شعروادب کے کچھ شیدائی ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس شانانی کو محض اور
وہدائی کی خوشی میں ڈھونڈتے ہیں اور دنیا کے سارے اعلیٰ ادب کا مطالعہ اس لیے کرتے ہیں تاکہ یہ
دیکھ سکیں کہ انسانی فطرت کو کیوں کر بے نقاب کیا گیا ہے۔ اس کی روح کے کئی کئی پہلوؤں کو
سامنے لایا گیا ہے۔ کئی مسائل حیات سے بحث کی گئی ہے اور کون سے بنیادی سوالات اُٹھائے
گئے ہیں۔ فلو بستر لائسنس فلسفی شاعر مگر ٹینیس کو اس لیے بلا جلی برداشت جاتا ہے کہ وہ تنگ اور شہ
سے بہت گم کام لیتا ہے۔ ڈیوینٹر حصر کے کرنے اور نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ مرزا غالب
مگر ٹینیس کی طرح کے کوئی فلسفی شاعر نہ تھے۔ وہ کسی چیز کو ثابت کرنے کے وہ پے نہ تھے۔ اور نہ
وہ کسی فلسفے کی تبلیغ چاہتے تھے۔ اُن کی فکری قوت تنگ کرنے اور سوالات کے اُٹھانے میں ہے۔ وہ
حقیقت کو ہر پہلو سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ایک منکر شاعر ہیں نہ کوئی نظام ساز فلسفی۔
انہوں نے اپنے فن کی تلقیناتی عمارت ضرور تعمیر کی ہے۔ لیکن یہ ان کے حوالے کی شے ہے نہ کہ
تبلیغ کی۔ وہ اس عمل میں اپنے محبوب عقیدہ "لا وجود الاطہ" کو بھی معرض تنگ میں لائے ہیں۔ یہ
فکری صلاحیت شاعر اور فلسفی میں مشترک ہوتی ہے۔ کیوں کہ شعر انسان کا سب سے پہلا اور سب
سے پورے عقلی طریق فکر ہے۔

کو لڑجھکتا ہے!

میں یہ سوچنے سے قاصر ہوں کہ کوئی شاعر بڑا کیوں کر ہو سکتا ہے جب
تک کہ وہ ایک بڑا منکر نہ ہو۔

اور یہ بات سب ہی جانتے ہیں کہ زبان میں بے ساختگی خیال سے آتی ہے۔ شاعری زبان کو بے ساختہ بناتا ہے اور اس سبب سے وہ زبان کا خالق ہے۔ اس کا کام چند محاوروں سے کھیلنا نہیں بلکہ زبان کی تخلیق ہے۔ شاعر انہی معنوں میں معاشرے میں نئی زندگی پیدا کرتا ہے اور اگر کوئی شاعر اس مرتبے کا نہیں ہے تو وہ قابلِ ہر نہیں۔ غالب کی عظمت اس کی شاعری کے اسی کردار میں ہے کہ اس سے نئی زندگی پیدا ہوئی:

ظلمتِ کمرِ مسیحا، روشنی طبعِ نگر

چشمِ آبِ حیاتم نہ نہا یا ہو

غالب کی شاعری کا انتظامی کردار ان کے اسی طرزِ فکر سے اُبھرتا ہے۔ اگر آپ غالب کے اس خود آشوبِ دماغ سے گواہی لیں بے ساختگی فکر اور بے حس کے باعث نظر انداز کردہ کے تو پھر وہ شاعر نہیں بلکہ حرفِ عام میں اردو کا ایک غزل خواں رہ جائے گا۔ یہ وہ ہے جو بعض حلقوں میں ملتا ہے جہاں اس دشمنِ ہستی کی نمائندگی کرتا ہے جو ہم میں خیال سے خوفزدہ ہونے کے باعث پیدا ہوئی ہے۔

اقبال کا یہ ایک بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے ہمارے دل سے خیال کا خوف زائل کر دیا اور اس کا بھی سہرا انہیں کے سر ہے کہ غالب کو سب سے پہلے انہیں نے یہ حیثیت ایک عظیم منکرِ شاعر کے مشارف کرایا۔ اسے گوشتے کا ہمسرہ بنایا۔ اور نہ اس سے پہلے تو مولانا حالی نے انہیں ایک حیدرِ طریقہ ہی کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ آج ساری دنیا میں غالب کا جو جہاں ہے وہ سب اس کی گہری عظمت ہی کے باعث ہے۔ لیکن غالب کی اس فکر کے گہرے تاریخی حدود بھی ہیں۔ تاہم وہ ان حدود سے اس وقت بلند ہو جاتا ہے جب وہ اپنی رائے کی تردید اپنے حواس سے کرتا ہے۔ لیکن وہ ڈھکی چھپی لکھتا ہے:

”ہماری رائے غلط ہو سکتی ہے لیکن ہمارے حواس جھوٹ نہیں ہوتے۔“

غالب اس کے اس نظریہ سے متفق نظر آتے ہیں۔ انہوں نے ہر اپنے محبوب عقاید کی اپنے حواس سے تردید کی ہے۔ شاعر اور مبلغ کا فرق یہیں پر واضح ہو جاتا ہے۔ مبلغ مروجہ رائے کی تبلیغ کرتا ہے۔ وہ اپنے حواس کے ذریعے سوچتا نہیں بلکہ تقلیدی فکر میں گرفتار رہتا ہے۔ ایک خوش گو شاعر ہی اپنی اسی تقلیدی فکر کی وجہ سے پست و در رہ جاتا ہے۔ غالب کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے تقلیدی فکر پر ایک ضربِ کاری لگائی۔ فی کی روایت کے وہ قائل ضرور ہیں (۲۳) کیوں کہ فی بنیرِ روایت کے جنم نہیں لیتا ہے۔ لیکن فکر کی دنیا میں تقلید کو روک دینے کے لئے اس نے اپنے کو نمایاں طور سے دوسروں سے الگ کر لیا ہے۔

ہم بعالم ز اہل عالم برکنار افتادہ ام

جہاں امام شہ بیروں از شمار افتادہ ام

لیکن یہ اعتراضات ان کی کسی بے منزل کاغذی کس خیرہ سری کا نتیجہ نہیں۔ انھوں نے ہزار ڈیڑھ ہزار سال بلکہ دو ڈھائی ہزار سال کی تہذیب کو اپنے دامن میں سمٹا ہے۔ اس کے عمل کو ٹھہرا ہے۔ کھرے اور کھولے کو پکھا ہے۔ تب ہمیں کوئی نئی بات کہی ہے، غالب اپنے اس عمل سے دور جدید کا باقی ہے۔ اس کا ایک عظیم مقولہ ہے۔ اس کی بہت کھنی سے نئے خیالات نے جنم لیا ہے اور اس کی اس بہت کھنی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ جو لغات اور ادبیات سے لے کر خیالات کی دنیا تک پھیلا ہوا ہے۔ وہ ہر جگہ بہت کھنی نظر آتا ہے۔

غالب کے بعد زندگی کے نئے کھانوں کے زیر اثر خیال کی روش بدل گئی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی سوالات سے معاشرتی سوالات کی طرف لوگوں کا دہیں منتقل ہو گیا ہے۔ تاویل جہاں سے تفسیر جہاں کی طرف قوتِ ارادی مائل ہو گئی ہے۔ جمہور اسی حد سے گزر رہے ہیں اور کبھی کبھی ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس حد میں وہ پھنسا ہوا ہے۔ لیکن جب کبھی زندگی کی معنویت اور آدمی کی تعریف زیر بحث ہوگی تو غالب کا سامنے اُبھر کر آنا لازمی ہے۔ وہ ہمارے ہر اس درد اور دکھ کا ساتھی ہے جو ہمارے غمیر میں ہے۔ کوئی بھی ایسی شے جو انسانیت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے حرمِ قلب سے باہر نہیں۔ وہ پوری انسانیت کا خاں ہے۔ ہر قوم و ملت کا اس پر حق ہے۔ کیوں کہ وہ ہر قوم و ملت سے جلتا ہے۔

غالب ترا بدہ سلطان شرورہ اند

آرے دروغِ مصلحت آہستہ گفتہ اند

خادم کہ برائے مہر میں شیخ و برہمن گشتہ جمیع

کز اختلافِ کفر و دین خود غافل من گشتہ جمیع

لیکن وہ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتا ہے:

دیکھو غالب سے گر ایسا کوئی

ہے ولی پوشیدہ اور کافر عکس

کفر کے معنی حق کو باطل سے ڈھانچنے کے ہیں اور جس نے باطل کو سوخت کر کے حق کو ظاہر کر دیا ہو وہ بے کافر کہیں کر ہوا۔ کافر کھلا میں انھوں نے کس غلبہ کی رعایت طوطا رکھی ہے۔

(۱) ذہنخسری کی تفسیر قرآن مجید

(۲) وسمانی مذاہب کے موہت کا یہ نام برلوی نے تاریخ ادبیات علم میں لکھا ہے۔ بائبل اور اس میں اس کا نام ذوالفقار اوستانی اور موبد قلص لکھا ہے۔ جلد دوم باب سین صفحہ ۳۹۲

(۳) ڈاکٹر مسین نے مزید بتایا اس سے استفادہ کئی جگہوں میں کیا ہے

(۴) Early Religious Poetry of Persia جس میں، کیسبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۱۱ء

(۵) محمود شہرود غالب۔ مجلس ترقی ادب لاہور

(۶) تاریخ ادبیات ایران۔ مصنف برلوی۔ جلد اول

(۷) اُس نے اوستا کا ترجمہ انگریزی میں کیا ہے

(۸) تاریخ ادبیات ایران۔ مصنف برلوی۔ جلد اول صفحہ ۱۶۱

(۹) زرتشت کے اس فلسفہ وحدت الوجود نے جو نور و ظلمت یا خیر و شر کی جدلیات پر مبنی ہے، اسلام سے پہلے کے بیشتر مسیحی اور صہیونی عرفانی تحریکات کو بھی متاثر کیا۔ بے پہلے اہل مغرب اس موضوع پر خاموش تھے لیکن اب جب کہ حقائق سامنے آگئے وہ اقرار کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

۱۹۳۵ء میں ناگ حمادی (مصر) سے جو تقریری دستیاب ہوئی ہیں ان میں ایک کتاب الہامات زرتشت کے نام کی بھی ہے۔ چنانچہ اب محققین اسے تسلیم کرتے ہیں کہ صہیونی عرفانیت زرتشت کے فلسفے سے متاثر تھی۔ اسی طرح گرودار کے قریب فار قران سے جو تقریری دستیاب ہوئی ہیں ان میں بھی زرتشتی فلسفے کا اثر ملتا ہے۔

(Mysticism in World Religion by Sidney Spenser)

(۱۰) لطائف ظہیری

(۱۱) Thus spoke Zarathushtrae Translated by Hollingdale

(۱۲) ابوہریرہ جروانی "آئین الہامیہ میں سُند کے جوسویں کی عید کے منی میں جسی آشنا خندہ کا بھی نام لوتا ہے۔ "زرتشتا" ڈاکٹر مسین

غالب نے طائی کے نام ایک خط میں پارسیوں کا ایک تنوار "کر سر بر عشق" بتایا ہے اور

اسے پہلی کے مسائل قرار دیا ہے۔ کرس کے معنی، لافرحکومت کے ہیں۔ (مزید دیکھا)

Natural History (۱۳)

(۱۳)

ہم موسیٰ یزدان و عالم مقبول
غالب اس زمرہ آواز نواہد خاموش

Bishop L.C.Cestertelli (۱۵)

The Philosophy of Mazda Yasnian Religion under the Sassaniosé. Translated from French by F.J.Dastur Jamasp ASA.

Bombay 1889 صفحہ ۱۰۔

(۱۶) ایک نقطہ نگاہ یہ ہے کہ زندانی نے اہرمز اور اہرمین کو خلق کیا ہے۔

(۱۷) تصانیف کے بارے میں جب کیوسٹرٹی کا خیال ہے کہ یہ تو Twakhsh سے ہے جو یونانی میں (Tux Tuxy) مندر کے مضمون کا حامل ہے۔

(۱۸) ہرمت۔ سنگ یا چوب آتش دان اسٹینی گاس۔ صراح۔ ہرمت۔ سنگ یا چوب آتش دان
(۱۹) میں نے آج تک اپنے والد مرحوم کے ترگے کو بیچ بیچ کر زندہ گی بسر کی ہے۔ اس کے علاوہ
میرے نانا خواجہ حکام حسین نے بھی کچھ جائیداد چھوڑی تھی۔ وہ اگرے کے چوٹی کے عہدہ میں
سے اور نواب نعت خاں کے دربار کے مشہور امرا میں سے تھے۔ آخر میں ضرورت سے مجبور ہو کر
آگرہ چھوڑا اور دلی کی سکونت اختیار کی، جو میرے بڑے گویاں کا اصلی وطن تھا۔ یہاں میں نے گز بسر
کے لیے والد اور نانا کی مشروکہ جائیداد بیچ ڈالی۔ اس کے باوجود آج مجھے ہر سال روپیہ قرض
ہے۔

(۱۸۴۸ اپریل ۱۸۴۸)

غالب کی سرکاری درخواست کے انگریزی ترجمہ سے اردو ترجمہ ملک رام۔ آج کل ۱۹۶۳ء۔

ہمارے پیشہ جوئے کے عاشق ناسد

کنوئیں نہیں کہ چہ خوی چکد ز ہر نفس

(۲۰) چوں کہ بہت سے حضرات لفظ "سوز" کے معنی سے واقف نہیں ہیں، اس لیے وہ اس لفظ کو
"سوز" سمجھ کر غالب کا یہ شعر بھی غلط پڑھتے ہیں:

یا صبح دم جو دیکھے آکر تو رزم میں

نے وہ سُرد و سُرد نہ جوش و خروش ہے

(۳۱)

کارها مطرچہ زہرہ نہادی وارم
 گر لبم نالہ ہے ہنہار سرا پد ہے عجب
 آہ و اذیہ غرور بوسہ ہے ملوثم نہ دلو
 رفت و در آنجمن ز طیر مُزد هوا گری گرفت

(۳۲) شہنوی چراغِ دل

۱۰۰

(۳۳)

ہر نہ مشتاک پے جاوہ ششماں آوار
 اسے کہ در راہِ سخن چاں تو ہزار آہ و رفت

غالب، ایک آفاقی شاعر

ہر بڑے اور اور مجمل شاعر کو زندگی کو دیکھنے، پرکھنے اور اپنے تجربات میں معنویت پیدا کرنے کے لیے ایک عالمی نقطہ نگاہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یہ عالمی نقطہ نگاہ ایک شخصی آئیڈیالوجی کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے، جس سے وہ اپنے عہد کی آئیڈیالوجی کو پرکھتا ہے۔ شاعر وہ طرح کے ہوتے ہیں، ایک گروہ ان شعرا کا ہے جو اپنے جذبات کا اظہار اپنے پیش رو شعرا کی تاویلات حیات کی مطابقت میں کرتے ہیں۔ وہ اپنے جذبات کے ذریعے بذاتِ خود زندگی یا عالم کی کوئی تلویق نہیں کرتے ہیں۔ وہ سرا گروہ جو بہت ہی قلیل ہے، ان شعرا کا ہے جو اپنے پیش روؤں کی فکر کی تنقید کرتے ہوئے، اپنے تجربات کے ذریعے، زندگی اور عالم کی تاویل بذاتِ خود کرتے ہیں۔ ایسے ہی شعرا ایک عالمی نقطہ نگاہ اختیار کرتے ہیں۔ صحیح معنوں میں ایسے ہی شعرا اپنا ایک نیا اسلوب بھی پیدا کرتے ہیں۔ غالب کی الغرلویت ضربِ المثل ہے:

ہم بہالم زانلی ہر کنار افتادہ ام

جوں رام سمہ بیرون از شد افتادہ ام

چنانچہ یہ ان کی اسی الغرلویت اور اور پنجیشی بالغی کی دلی ہے کہ انھوں نے یہ رقابتِ خروہ دانش ایک نئی آئیڈیالوجی اپنے تجربات کی چٹائی اور پاکیزگی کو پرکھنے کے لیے وضع کی۔

ہیگل لکھتا ہے کہ ہر بڑا اور اور مجمل شاعر ایک نیا تصور حیات اور بے کراچی زبان، مکالمہ (Infinity of time - space) کا ایک نیا تصور پیش کرتا ہے اور اگر اس پر تھوہر کے اس خیال کا اعتراف کیا جائے کہ شاعر کی عظمت اس میں نہیں ہے کہ اس نے کتنے بہت سے مسائل حیات حل کیے ہیں بلکہ اس بات میں ہے کہ اس نے کراچی کے پس منظر میں اس نے کتنے بہت سے سوالات اٹھائے ہیں اور کتنے مسئلہ حیات پر کھوکھو شے کی غرقوئی ہے، تو میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گا کہ مرزا غالب کا شمار بھی انہیں بڑے شعرا کی صف میں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ انھوں نے جہاں ایک طرف بے کراچی کا ایک نیا تصور پیش کیا ہے، وہاں زندگی کے ہارے میں استے

بہت سے سوالات اٹھاتے ہیں کہ ان کی مدد سے ان کے ایک نئے تصور حیات کی بھی تشکیل کی جاسکتی ہے۔

غالب کی اس آئیڈیالوجی کو جو ایک نئے تصور حیات کی غماز ہے، ان کے اشعار ہی کی مدد سے مرتب کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس میں خلل یہ ہے کہ ہمیں میری اس کوشش میں جو فکر غالب کے بعض اہم آفاقی حاسر کو محسوس کرنے کی ہے، ان کی شاعری کا گہرا کچھ اس طرح چھپ نہ جاسے، جس طرح فانوس خیال کی نیرنگی میں زبانِ مسیح کی جاں سوزی چھپ جاتی ہے۔ پھر یہ کہ شاعر کے اور تخیلی کو اس کے موصات کے فانوس سے ہٹا کر کے نہیں دیکھا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ وہ تاویلی حقیقت اپنے موصات ہی کے آئینے میں کرتا ہے۔ لیکن جس طرح پردہ ساز کے جیسے معنی کی نعر کو بھی محسوس کیا جاسکتا ہے اور پردہ طیب کی بھری سے کچھ طیب کی بھی خبر لائی جاسکتی ہے، اسی طرح ان کے فانوس موصات اور ان کی گہرا حسی دل سے گہرا ان کے خیال کی ترید کوں کا تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ جو عبادت انھوں نے اپنے تخیل کی کھڑکی کی ہے، اس کی نوعیت اور تاریخِ عالم کے لیے اس کی اہمیت کیا ہے، کیوں کہ اس کے جانے بغیر کام غالب کی عہد و قیمت کو متعین بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

میں نے شروع میں غالب کی انفرادیت اور اور یجنیٹی (Originality) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ غالب ان مسودہ سے چند شعرا میں سے ہیں، جن کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنے خیالات اور جذبات کی سچائی کو پرکھنے کے لیے کسی ناخوشی یا ناخوشی جوئی آئیڈیالوجی پر جھروا نہیں کیا ہے، بلکہ اپنے ایمان یا اپنی آئیڈیالوجی کی تعمیر خود کی ہے۔ انفرادیت ہو تو ایسی، اور آزادی وہی جو تو ایسی:

کہو ام ایمان خود را دست مرز غریبشتی
ہی تراشم دیگر از سنگ و عبادت می گنم
سنگ و حیت از مسجود و عبادت می گنم
عادت در کوئے ترسایاں عبادت می گنم
غالب کے اس موصات خیال میں نہ کوئی مراب ہے اور نہ صورت، نہ کوئی صلیب ہے اور نہ کوئی بیگل۔ اس میں صرف ایک پتھر نصب ہے، جس کے ایک طرف جلی عرفوں میں یہ شعر لکھا ہوا ہے:

ہم سوچہ ہیں، ہمارا کیش ہے ترک رسوم
نہیں جب ریش گنیں، اجڑائے ایمان ہو گنیں

ان کی اس توحید و حمدی میں نہ تو تعریف و رنگ و نسل اور کمیش و ملت ہے، اور نہ تعریف و دنیا، مدوث و دھرم اور ذات و صفات ہے۔ اس توحید خالص کا خواب غالب سے پہلے ہی کئی منکروں اور خاہروں نے دیکھا تھا۔ اس میں ان کو کوئی نوکیت حاصل نہیں، لیکن جس تاریخی پس منظر میں انھوں نے اس خیال کو ابھارا، اور اس کی جراثیمیں طبعی پریش کی، اس سے ان کی قوتِ قرب انگیزی اور رنگِ فطانی میں چار ہاند لگ گئے ہیں۔ اس کو بہت سے لوگوں نے تسلیم کیا ہے کہ غالب کی شاعری پر امتِ خود ایک اہم تاریخی واقعہ ہے۔ اس کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ ان کے صیدِ حق کے گرد زیادہ سے زیادہ لوگ جمع ہوتے چارے ہیں اور جو دھڑلش کھوپائی انھوں نے "بے دوا دہلی دیں" کے خلوتِ بلند کیا تھا، وہ روزِ بروز قوت حاصل کرتا جا رہا ہے:

یا دریاں ز کھنڈ بے دوا دہلی دیں

سہرے ز خوشنشین بہ طلبِ کافر انگنم

لیکن تاوقتیکہ اس عظم کی شوس تاریخی حقیقت کو اچا کر نہ کی جائے اور یہ بات سامنے نہ آئے کہ ان کی شاعری کس طرح ان کی ہم عصر تاریخ سے مربوط تھی۔ ان کی آواز کی اعلیٰ حد نہ صرف ہمارے لیے بلکہ عالمی تاریخ کے لیے بھی بامعنی نہیں ہو سکتی ہے۔

میں اس جگہ کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ شاعری بے حرکت طبع سے مستقل ہے۔ علامہ کی "ایک خصوصِ انصاف کی نوع ہوتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یونانی شہرِ لوبِ عالمی تہذیب کو متاثر نہ کرتا، اور نہ جدید یورپ کا لوب اس بڑے پیرائے پر ہمیں متاثر کرتا۔ ثقافت یا کلچر میں ایک عنصرِ وحدیت کا ضرور ہوتا ہے۔ جس میں ایک ثقافت عقل سے اور اجنبیت دوسرے کلچر سے ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر معاشرے کا کلچر عالمی تہذیب کے بنیادی دھارے کو تقویت پہناتا ہے اور اس سے قوت حاصل کرتا ہے۔ یہ عمل تاریخ کے ہر دور میں ملتا ہے اور دورِ حاضر میں تو رسل و رسائل کے ذرائع کے ترقی پانے، ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے اور دہلاداری کے بڑھتے ہوئے میلان کے تحت اس ثقافتی لین دین کا عمل اس حدِ تیز ہو گیا ہے کہ وہ وحدتِ نور نہیں جب سیاسی حقے اور استحصال کے حاتمے کے بعد انسان اپنی اس منزل کو بھی جانے گا، جس کا خواب ہمارے شر اور کھتہ رہا ہے:

دلِ ہم در کعبہ از تنگی گرفتہ آلودہ خوابم

کہ ہامن و مست بہت خانہ ہائے ہند و چین گوید

اور اسی غالب کا یہ شعر بھی مناجات میں ملتا ہے:

دست بندی، مردم آزاد کی جوانے یہ ایک خانہ آباد کی

بہر حال بات قریبوں میں خصوصاً خارجی صورت حال کی ہر پہلی تھی جس نے غالب کو اپنے وجود کی بنیاد ڈھونڈنے اور حقائق کی نئی تدوین اور تفسیر پر مجبور کیا۔ انسانی وجود کی یہ غاصت ہے کہ وہ اپنے کو مستحضر بنانے کے لیے "مکمل" سے ایک رابطہ پیدا کرتا ہے۔ یہ رابطہ حقیقت میں اس رشتے سے متعلق ہوتا ہے، جو انسان کا فطرت خارجی سے ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح وہ اسے حصول مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا یہ کہ جس طرح وہ اس سے اپنا رزق حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ کھانسی کھانسی کے حملہ میں جو رشتہ انسانی کا فطرت خارجی سے تھا، وہ بنی بنی یا پہلی بنی کے دور میں، جو قرون وسطیٰ کا دور تھا، نہ رہا اور دور حاضر میں، جو دنیائی اور برقی قوتوں کے استعمال کا زمانہ ہے، وہ رشتہ سامیوں کے رشتوں سے بہت ہی مختلف ہے۔ جہاں تک کہ غالب کا تعلق ہے، ان کی پیدائش کے وقت تک کیا پاک وہند اور کیا دوسرے ایشیائی ممالک، یہ پورا براعظم بنی بنی کے حملہ میں تھا، جب کہ یورپ دنیائی قوت کے استعمال کے دور میں داخل ہو چکا تھا۔

یہ ایشیائی معاشرہ کیوں اس قدر بے پناہ رہ گیا۔ اس کے اسباب اس کے سماجی اور اقتصادی ڈھانچے میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن مغرب سے اس کے متعلق ہونے کے اسباب ہیں، جہاں اس کے خصوصاً سماجی و اقتصادی ڈھانچے کو دخل تھا، وہاں اس کو بھی دخل تھا کہ ہمارا معاشرہ نہ صرف ذات بات اور عوامی بلکہ نسل و رنگ، قبائلی امتیازات اور بے شمار کیش و فلت کے متصادم اور خالص امتیازات کا بھی ستا یا ہوا تھا۔ ہمارا یہ معاشرہ اس حد تک ایک بند معاشرہ تھا کہ اگر نسل کی آمد سے پہلے کوئی بھی طوفانی حادثہ اس کی بنیاد کو متزلزل نہ کر پاتا تھا۔ سلطنتیں بدھیں لیکن وہ کوئی سماجی انقلاب پیدا نہ کر پائیں۔ معمولی تغیرات اور انتہائی تغیر میں بڑا فرق ہے۔ گنگو انھونی تغیر کی ہے نہ کہ معمولی تغیرات کی۔ بہر حال اس بند عوامی بنی حقیقت کے پیش نظر غالب سے پہلے اس کی ضرورت بھی پیش نہ آئی کہ ہمارے وجود کا جو رشتہ "مکمل" سے صدیوں سے قائم تھا، اس کو سرخوشی تک میں لایا جاتا، یا وجود کی بنیاد کو دوسرے نوع کش کیا جاتا۔

بہت ہی اپنی صاحب کی سی ہے

یہ نائنس سراب کی سی ہے

یہ شعر ہمارے ہمارے شعرا ڈھرائے آئے ہیں۔ غالب اس کے درد سے مستحق نہ تھے لیکن انیسویں صدی کے لواحق میں جو غالب کے سنی شعور کا زمانہ تھا، جب مغرب کی برقی سرانگیزی ہمارے غریبی جوش پر گری اور ہم نے یہ محسوس کیا کہ جس گریہ نیم شبی پر ہم تکیہ کیے ہوئے تھے،

وہ شہر کو بھالے گیا، تو کچھ کچھ بیماری چشم نظارہ واسپتی اور ہم یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ جس عالم کو ہم خواب و خیال کی دنیا اور طبع حقیقی تصور کرتے تھے، وہ تو محبوب کی مشکلی رطبت حسیں سے بھی زیادہ حسیں اور حقیقی ہے، اس عالم میں گلیں کی روشنی سے رات، دن کی مانند روشنی ہے کشتیاں سطح آب پر بادیاں اور پتھر کے بغیر دفائی قوت سے کچھ اس طرح دوڑتی ہیں کہ موج و گرداب کی قوت انہیں زنجیر کرنے سے عاجز ہے۔ حرف، ہال و پڑ کے بغیر بجلی کی قوت سے پرواز کرتے ہیں اور نئے نوکی سوزن سے مضراب و ساز کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جب یہ چیزیں مشاہدے میں آئیں، ہمارا پختہ اعتبار و جود جاتا رہا اور ہم اس سرا سبکی اور وحشت سے دوچار ہونے کو شاید ہمارے ستارہ و جود کی کبھی اس کے حلقہ خورشید جہاں تاب سے منتقل ہو گئی ہے اور جس کتنی حیات میں ہم سفر کر رہے تھے، اس کا نگار اور ستارہ و بادیاں، سب کچھ ہماری بے خودی کی نذر ہو چکا ہے:

اے بڑ تو خورشید جہاں تابِ لوح بھی
سانے کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے

رنجی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا
نے بھاگنے کی گول، نہ اقامت کی تاب ہے

غالب نے اسی عالم و حشتِ نو کی اور عالمِ نو سیدی میں استعارہ و جود کی اس ولوی ہڈکار میں ہدم رکھا، جس میں صدیوں سے کوئی رہ لور و وار دی نہیں ہوا تھا۔

کانشوں کی زہاں شوکہ گئی پیاس سے یارب
اک آبلہ پا ولوی ہڈکار میں آوے

چنانچہ انہوں نے اس ولوی خیال کی سیر اس مستانہ روی سے کی کہ وہ اپنے ہدموں کی صدائے بازگشت سے بھی آگے رہے اور یہ ان کی اس تیز روی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اتنے بہت سے سوالات و جوارسانی، عالم کے وجود اور جود معنی کے بارے میں اٹھائے ہیں۔

غالب سے پہلے ہمارے یہاں کب کسی نے یہ استفسار کیا ہے
جب کہ تجھ ہی نہیں کوئی موجد
ہم یہ ہمارے اے کھا کیا ہے

سبز و گل کہاں سے آئے ہیں

اگر کیا چیز ہے، ہوا کیا ہے

لور غالب سے پہلے کب کسی نے اس لے داؤ کے خلاف ایک فریادی کا یہ لباس زیب تن کیا ہے کہ
قشّی حیات کس قدر مستعار اور چند روز ہے!

قشّی فریادی ہے کسی کی شوقیِ قرر کا

کاغذی ہے پیریں ہر پیکرِ تصور کا

جس کا مضمون غالب کے الفاظ میں یہ ہے: موجب کہ ہستی مثلِ تصاویر، اعتبارِ مضیٰ ہوں
موجبِ بے غل و غزل و آزار ہیں اس ہستی کے کیا معنی ہیں۔ ہم کسی کی شوقیِ قرر کا قشّیِ مشق کیوں بنتے
ہیں؟ بقول کہے: ان کا تو کھیل، خاک میں ہم کو طویا۔ لور پھر اسی ہستیِ مطلق سے یہ نکلوا:

ہیں آج کیوں ذلیل کہ گل تک نہ تھی پسند

گستاخیِ فرشتہ ہماری جناب میں!

یہ سوچنے کی بات ہے کہ اتنے بہت سے سوالات غالب کے دہن میں کیوں کہ پیدا ہوئے؟
کیا اس لیے کہ وہ سوالیہ نمونہ میں پیدا ہوئے تھے؟ ان کا ذہن طبیب ایک سوالیہ لٹائن تھا؟ یا اس لیے کہ
ان سوالات کو غالب کے زمانے کی اس مخصوص تاریخی وجودی صورتِ حال نے جنم دیا ہے جس کی
طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ انسانی وجود ایک تاریخی وجود ہے، اس کے وجود کی ممکنہ قوتیں، تاریخ اور
صرف تاریخ کے واسطے میں متروک ہیں اور حقیقی روپ اختیار کرتی ہیں۔ چنانچہ انسانی وجود کا رشتہ تاریخ
اور وقت سے ہمیشہ سے ہے۔ اسے ہیڈرگ ایسا استاد و ابو الطحیریات بھی تسلیم کرتا ہے۔

وہ کئی یہ بات کہ اس شعور و غلجی سے غالب کے معاشرہ شرعاً کیوں کر بے برہ تھے، تو یہ
اپنی اپنی دیکھ ووری اور شعور کی بات ہے لور اگر اس میں کوئی رمز ہے تو وہ یہ ہے کہ ناتہ جینیئس یا
ناہندہ کو پیدا کرنے میں بڑے غل سے کام لیتا ہے:

غر ہا چرخِ بگرد و کہ بگر سوختہ

جہل میں از دود آذر نفساں بر خیزد

جینیئس وہی ہوتا ہے جسے زیادہ سے زیادہ تاریخی شعور ہوتا ہے۔ وہ اپنے عہد کی ہستی سے اس
لیے ابھرتا ہے تاکہ وہ اسے بلند کر سکے۔ وہ پورے ماضی کو حال میں سمیٹتا ہوا، مستقبل میں لگاؤ ڈالتا
ہے، اس کو شش میں وہ اپنے عہد سے آگے دیکھتا ہے۔ ایک گلشنِ ناز آبد کا جنم و چراغ بن جاتا
ہے۔ لیکن کوئی بھی جینیئس ایسا نہیں گزرا ہے جس نے اپنے کو دیوانہ اپنی جاں فشانہ سے نہ بنایا

ہو۔ ہر وہ شخص جو ناکس رہنا نہیں چاہتا اس کی زندگی میں ایک وقت ایسا آتا ہے، جب کہ وہ اپنے کو دریافت کرنے اپنے جوہر الہائی کو پالنے کا فیصلہ کرتا ہے تاکہ وہ اسے پایہ تکمیل تک پہنچائے۔ یہ کہ اپنے جوہر ذاتی کو پانے کا غالب کی زندگی میں بھی آیا۔ غالب جو دل دادہ خواہوس تھا، عین ترغیبات جنسی اور ہوس رانیوں کی چلتی رات میں وہ اپنے اس جوہر ذاتی کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہ فیصلہ ان کی شہوی "سراخ دیے" میں موجود ہے۔

چہ جوئی جلوہ زین رنگیں بزمی ہا
بہشتِ خورشید شو از محول شدی ہا

جنوت گر ہ نفسِ خود تمام است
ز کاشی تابہ کاٹاں نیم گام است

چہ بونے گل ز پیراہن ہوں آئے
ہ آزلوی زنبور تن ہوں آئے
لیکن قبل اس کے کہ وہ اپنے اس جوہر ذاتی یا فنی شعر کو پایہ تکمیل تک پہنچاتا،
مانندیم بدیں مرتبہ راضی غالب
شعر خود خواہش آں کرد کہ گود فی ہا

اسے اپنے وجود کو مستحضر ٹھہرانے کی بھی ضرورت تھی۔ کیوں کہ شاعری تمام تر حواس کی شے ہے۔ درکات حواس کو اعتبار بخشنے کی بھی ضرورت تھی۔ اس "ہے نہیں ہے" میں کسی ایک کو مستحضر کرنے کی بھی ضرورت تھی۔

ہاں کھانید مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ "ہے نہیں ہے"

غالب کو جو قصہ وجود قرآن و سنی سے طاعت اس پر بھی ایک مستند چھاپ لگی ہوئی تھی کہ ہستی حادث اور عارضی ہے۔ یہ نہ ہمیشہ سے ہے اور نہ ہمیشہ رہے گی۔ زندگی ظہیر حقیقی ہے اور بھی قصور وقت کا بھی تھا۔ کیوں کہ ہستی اور وقت کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وقت کو بھی حادث اور عارضی تصور کر کے اس کی ایک اجزا اور ایک انتہا کا تصور کیا جاتا اور اسے بھی

غیر حقیقی بتایا جاتا۔ اس کے برعکس صرف واجب الوجود کو حقیقی تصور کیا جاتا، جو اس سطر کے الفاظ میں: "غیر متحرک، حرم اور غیر مستب سبب اولیٰ ہے اور اس واجب الوجود کو زمان و مکان ان دونوں صفات سے مبرا تصور کیا جاتا۔ اس فلسفہ وجود کی رو سے جہاں موجودات عالم اور ہستی مطلق کی تقسیم لازم تھی، وہاں وہی اور دنیا یا دوسری دنیا کی تقسیم بھی لازمی تھی۔ دنیا کرشننی اور گراشننی ہے اور موت کے بعد کی دوسری دنیا لڑائیاں یا جلاواں ہے۔ وہاں کوئی گردش روز و شب، عروج و زوال، کسرت و اضافہ، موت اور زندگی، تعمیر یا تہذیب نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ اخلاقی تعلیم تھی کہ دل حقیقی سے لگانا چاہیے نہ کہ دنیا سے، جو مادی اور فانی ہے عقائد کی حد تک لو یہ مادی باتیں درست تصور کی جائیں، لیکن سب فلسفے کے میدان میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ جو وقتی اور مادی ہے، وہ دائم اور قائم غیر متحرک سبب اولیٰ سے کیوں کر صادر ہوا؟ اور اس سبب اولیٰ کا رشتہ اس کے معلول کے ساتھ کیا ہے؟ اور ہر جب یہ سوال بھی مانتے آیا کہ ذات مطلق کے علم مطلق میں صرف عموم کا علم ہے یا خصوص کا بھی؟ تو ان مسائل کے سلباً لے اور سمجھانے میں بڑی ٹوٹے فٹوں سے کام لیا گیا۔

بچھٹی صدی ہجری میں عین القضاۃ ہمدانی نے، جن کا ذکر خیر غالب کی کتاب "نہر نیم روز" کے دہا ہے میں موجود ہے، ایک رسالہ "حاشیۃ الامکان فی درایت الامکان" واجب الوجود کے زمان و مکان کی حقیقت سے متعلق تصنیف کیا (۱)۔ اس رسالے میں انھوں نے خدا کے زمان و مکان کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ ان کے خیال کے مطابق خدا کا زمان ہر حادثہ زمان پر، اور خدا کا مکان ہر نقطہ مکان پر محیط ہے۔ خدا کے وقت کا کوئی بھی لمحہ ایسا نہیں ہے جو ابھی شروع نہ ہوا ہو اور نہ اس کا کوئی لمحہ ایسا ہے جو گزر گیا ہو۔ سب حادثات اس کے آگے واحد میں حاضر ہیں۔ اسی طرح ہر شے جو موجود فی الامکان ہے۔ اس کے مکانی واحد میں موجود ہے۔ کیوں کہ اُس کے مکان میں نہ تو شش جہات ہیں اور نہ غربت و دوری، کہ یہاں اور وہاں کا تصور ہو۔ اس طرح ہمدانی نے خدا کے علم مطلق کو محیط عموم اور خصوص، دونوں کے علوم پر دکھایا ہے۔ اس ربانی زمان و مکان کو تسلیم کرنے کے بعد ہستی لڑنے نے زمان و مکان غیر مستقیم ہوجاتی ہے۔

غالب نے گم و بیش بھی باتیں "نہر نیم روز" کے دہا ہے میں اور سید علی حنظلین کے نام اپنے فارسی خطوط میں ہستی مطلق کی وحدت اور اس کے زمان و مکان کے بارے میں لکھی ہیں۔ وہ حنظلین کو لکھتے ہیں:

"دوی و البروز و فردا اور ہستی مطلق شامل۔ از ازل تا ابد ہمیں یک آگے واحد است، و از تحت اثری تا لوج عرش یہ آگے مکان واحد است۔"

(۱) نئی تحقیقات کے مد نظر اس رسالے کا مصنف کسی اور کو بتایا جاتا ہے۔

غالب کے اسی خط میں یہ جملہ بھی ہے:

”وأنتم کہ وجود یکے است و ہرگز اقسام نہ ہند۔ ہر آئینہ اگر دیکھو و
دُنیا نے تراشیدہ بائیں، گر لپٹ کر حرکت فی الوجود کا کچھ اظہار حرکت است، خود
بائیں۔ ہر راست ہندو گارہ، دیکھو نیز ہم چوں دُنیا تھیں سو ہم است و ہم ہم
دل نہ تواریں بہت۔“

انہی خیالات کو انھوں نے ہر دے تفصیل کے ساتھ ہر نیم روز کے دباچے میں بھی پیش کیا ہے،
وہ لکھتے ہیں:

”مردم از دانیان ہند و دانش اندوزان خطا و غرضانگان یونان بر آئند کہ
آفرینش را از ہر دو سو کہ اندہید نیست لہذا آغاز روز تا انجام چلوید پیوند
ہمیں نہائیں و ہم ہر گونہ آرائش و کار است، نیوہ است کہ نیوہ
استہ خوابہ بود کہ خوابہ بود۔“

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ اس خیال سے متفق نہ صرف طیر مذہب کے لوگ ہیں بلکہ ہمارے
مذہب کے لوگ بھی۔ چنانچہ مارت روی لکھتے ہیں:

پش کے دانہ کہ اس بارخ از کے است

در بیدار دل و مرگش در دے است

اس کے بعد وہ حضرت علیؑ اور امام جعفر صادقؑ کے اقوال کو نقل کرتے ہوئے یہ بتاتے
ہیں، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اور جس آدم کی نسل سے ہم ہیں، اس عالم اور اس
آدم سے پہلے ہزارہا آدم گزرے ہیں اور یہ سلسلہ لگاتاری ہے، کیوں کہ زمانے کی نہ قوائید ہے اور
نہ انتہا۔

اس سوال کے جواب میں کہ جستی مطلق جو غالب کے افکار میں، ”خُب ذات کے عجز سے
پہم از خویش بر خویش جلوہ گستر ہے۔“ اس جستی سے اس عالم اور آدم کا کیا رشتہ ہے، جو ایک فنا
نہیں ہوتا کہ وہ سرا پیدا ہوتا ہے۔ غالب کا ارشاد یہ ہے کہ کسی بھی موجود کا وجود خدا سے خارج میں
نہیں ہے، وہ لکھتے ہیں:

”ہماں ذات اللہ و مقدس کہ صفات صبیحہ اوست و عالم ازوے چوں پر تو

از ہر جدا نیست در ہر عالم از احیائی ثابتہ تا صور مشورہ از خویش بر خویش
جلوہ گستر است۔“

غالب کا یہ قصیدہ وحدت الوجود ”لَا تُؤْمَرُ بِالْإِثْمِ - لَمْ تُؤْمَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا بِالْإِثْمِ“ بہت سے اعلیٰ

مضمرات کا حامل ہے، جس کی طرف میں آپ کو متوجہ کرنا چاہوں گا۔
وحدت الوجود کے اس تصور سے جو تصورِ ذالِ اُہرتا ہے، وہ بہمِ تعلیق کا ہے:

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

بیشِ نظر ہے آئندہ دائمِ کتاب میں

غالب اس تعلیقِ بہم کا عمل ایک دائرے میں دیکھتے ہیں:

ہرچہ شئی ہر جہاں، مطلقہً زنجیر سے بہت

بیگ کا نیست کہ اسی دائرہِ باہم نہ دسد

اس سے یہ گمان گزرتا ہے کہ شاید وہ بھی نیٹے کی طرح ابدی کھمراہ کے قائل ہیں لیکن جب ہماری نگاہ ان کے اس شعر پر پڑتی ہے:

وہ ہر مژدہ بر ہم زدن اسی خلقِ جدید است

نظارہِ سگالہ کہ ہمان است و ہماں نیست

تو وہ گمان جاتا رہتا ہے۔ غالب کا یہ تصور ارتقا یا تحریک، بیگ کے تصور بے کراچی سے قریب تر ہے، جہاں حرکت، دائرے کی صورت میں ہے، نہ کہ سیدھے کھینچے ہوئے خط کی صورت میں۔ لیکن اس کے یہاں ہر دائرہ، یا سہیلِ دائرے پر امتداد کرتا ہے اور کبھی دہراتا نہیں ہے۔ بیگ ایک وحدت الوجودی سسکی فطرتی تھا۔ اس کے بہت سے خیالات کی بازگشت ہمیں غالب کے یہاں ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”جو ترقی ہمیں تاریخ میں دکھائی دیتی ہے، وہ ہر لمحے میں فی الحقیقت مکمل

طور سے موجود ہوتی ہے۔“

یہ خیال ورسای ہے ہوسا کہ غالب نے لکھا ہے:

”ہرچہ نبودہ است نبودہ است، و ہرچہ خواہد بود خواہد بود۔“

اس صورت میں غالب کے اس شعر کی تفسیر:

آرائشی جمال سے فارغ نہیں ہنوز

بیشِ نظر ہے آئندہ دائمِ کتاب میں

بیگ کے تصور ارتقا کی روشنی میں کرنی چاہیے، نہ کہ ڈالون یا برگسٹن کے نظریہ ارتقا کی روشنی میں۔ ذاتِ مطلق، آرائشی جمال، خوبِ ذات کے طور سے کرتی ہے نہ کہ از خود سے قص۔ لیکن چلی کہ اساتذی اور اک کے نقطہ نظر سے اس میں حرکت یا صفات کے طور و عدم کا ایک لختناہی

سلسلہ موجود ہے، اس لیے یہ تصور منکونی فکرِ حیات کے برعکس بھی ہے۔ غالب ”دوستوں“ میں لکھتے ہیں کہ کسی صفت کا ترقی کی منزل سے نیستی محض کو پہنچنا ایک نئی زندگی پانے کی دلیل ہے۔ ”نیستی محض جیشہ بہستی است“ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگر نیستی محض کے عمل میں یعنی (Negation of Negation) کے عمل میں ہمیں ستم سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو اسے انگیز کرنا چاہیے کیوں کہ غم کے بدوسے میں خوشی نہاں ہوتی ہے۔

ستم گر رمد، غمزہ پنداشت

اس ستم کو محبوب کا ایک غمزہ تصور کرنا چاہیے نہ کہ اس سے ناامید ہونا چاہیے۔ خوب تھہر کا یہ تصور جو گونٹے اور نیٹے، دونوں کے یہاں ملتا ہے، اس کی تصریح غالب نے ایک رباعی میں بڑی خوب صورتی سے کی ہے:

چراگر کہ ز زخم زخم رچنگ زند

بیدار است کہ از ہرجہ آہنگ زند

درد بدود تا خوشی، خوشی پندان است

گازد نہ ز ختم ہمارہ بر سنگ زند

دوسرا منکونی نتیجہ اس تصورِ زمان کا یہ ہے کہ لائنیت اور تسلسلی وقت (Serial Time) جیسے برگساں نے دورانِ محض اور تسلسلی وقت کا نام دیا ہے ان کا انقسام یا بانٹنا دیگر لائنیت اور لائنیت کا انقسام مٹ جاتا ہے۔ اور پھر اسی کے ساتھ ساتھ زمان، مکاں کے ساتھ اور مکاں، زمان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں نہ تو کوئی اولیٰ ہے اور نہ آخر۔ اور اگر وقت ایک آگاہ واحد کے ہا صفت ہے کراں ہے، تو مکاں بھی ایک نقطہ واحد کے ہا صفت ہے کراں ہے۔ کیوں کہ ان دونوں کے بے کراں ہونے بغیر ذاتِ مطلق کے خوب تصور کا عمل ناممکن نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسری چیز جو اس ذاتِ مطلق کے ترک سے ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ چون کہ وہ لائنیت بر خویش جلد گستر ہے، نہ کہ اپنی ذات سے خارج میں کسی نڈے پر جو انتخابی قدیم ہے جتنا کہ وہ خود اس لیے اس کا کوئی غیر نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی شے ہے ہی نہیں۔ اس تصور وحدت سے ذات و صفات اور معنی و صورت کی بھی دوئی مٹ جاتی ہے۔ امتیازات برقرار رہتے ہیں لیکن دوئی مٹ جاتی ہے۔ اس سے کائنات میں سلسلہ عمل کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ غالب کے الفاظ میں یہ ہے کہ ”دور کار گاہ عالم بیک فلا ہے کواں و بیک کواں بے فلا و نیست“۔

غالب نے اسی تصورِ زمان و مکاں، یا سلسلہ تحریر و تصویر کے پیش نظر جو بدناما سا شعر پاک و ہند میں انگریزوں کی عملداری سے مٹ رہا تھا، اس کے ختم کا غم نہ کیا بلکہ اس کے انعام سے

جس نئی عمارت کے اُبھرنے کے علامات اور اچھل پھلاہو رہا ہے، تھے، اس کا خیر مقدم کیا اور اس روپے کا اقدار ان کے کام میں اس قدر قوی ہے کہ وہ ان کے محبوب کے خط کے مانند ان سے چھپائے نہیں بچھتا ہے۔ خواہ اس ماسٹر سے کے اندام میں طوب امد اللہ علیہ کا کتنا ہی زیادہ کیوں نہ ہو

خوشم کہ گفتو چمنچِ سخن فرو ریزو
اگرچہ خود بہرہ بر فرقہ من فرو ریزو

مرثوہ صبح دہری تیرہ شہانم داوند
شیع کشندہ و ز خورشید نشاطم داوند

یہ پوری غزل اسی رنگ میں ڈھنی ہوئی ہے۔

اس تصورِ زبان و مکان کا تیسرا اعلیٰ نتیجہ یہ تھا کہ ان کے یہاں انسانی وجود، ذاتِ اقدسہ سے اتحاد حاصل کر کے اس کی عظمتِ صفت کا حامل بن جاتا ہے۔ اس جذبہٴ اعلیٰ سے ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا۔ انسان کی سوانحیت یا داخلیت کی، فیضِ تیز تر ہوجاتی ہے اور وہ انسانییت ہوجاتی رہتی ہے جو ان سے اگلے شعرا کے کام میں بالعموم ملتی ہے:

نا گرم است ایلی ہلکست بنگر شور بہستی را
قیامت یی وہ از پردہ خاکے کہ آسمان شد

لشاط انگیزی انداز سنی چاک را لازم
بہ چہ راہی نمی گنجد گر بانی کے کہ داناں شد

سراپا زحمت خوشیم، از بہستی چہ یی بدی
نفس بر دل دمِ شمشیر و دل وہ سینہ پیکان شد

اب وہ انسان کو آفرینشِ عالم کا مدعا قرار دے کر، اسے کائنات کے مرکز میں کر سی نہیں کرتے ہیں:

ز آفرینشِ عالم، عرض بُز آدمِ نبوت
بگید تخطا ما دور بہت پرکار است

اور پہلے جہاں موت یا عدم کی وحشت دامن گیر تھی، اب اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔
 ح: موت سے وحشت نہ کہ راہ عدم پسند ہے۔ اور وجود یا ہستی پر زور دیتے ہیں:

عالم ہر مرآت وجود است، عدم ہیست

جانکہ کند چشم، محیط است کراں ہیست

عالم کے نقطہ نظر میں جو یہ تبدیلی پیدا ہوئی، اس کے اسباب میں ان کے کچھ وجدانی فکری
 ہی کو نہیں بلکہ بیشتر اس بات کو بھی دخل خا کہ انھوں نے اپنی چشم نظارہ میں کومرئی ایجادات کی
 دید اور مرئی علوم کی شنید سے ایک نیا فوجی نظارہ بنایا، جس سے ان کی طاعری میں ایک نئے
 اسلوب اور ایک نئے طرز احساس نے جنم لیا۔ اس سلسلے میں گھٹنے کے سفر نے باقصوص ان کی چشم
 کشائی کی۔

رفتم کہ غمگینی ز تماشا بر انگشم

قد بزم رنگ و بو نیلے دیگر انگشم

قد وجہ اہل صومہ فوجی نظارہ نیست

ناہید را بزمزمہ از منظر انگشم

با دیدہاں ز کھوہ ہے دلہ اہل دین

سہرے ز خویشی بہ دلہ کافر انگشم

یہاں سے اہل صومہ کی صحبت نشینی اور اس کی رہبانیت، دونوں ترک اور کھوہ ہے واد اہل
 دین کی کافر بھرائی کا آغاز ہوتا ہے۔

رہبانیت کی بنیاد، خواہ اس کا تعلق کسی مذہب سے ہو یا مسلک سے، اس بات پر ہے کہ
 "تو جو تک ذنب" یعنی تیرا وجود بُرا ہے، غم ہے، ناپاک ہے۔ زندہ و اٹھا اس ناپاک خٹے سے
 پرہیزگاری اور لذت و دنیاوی سے ترک میں ہے۔ زندگی مصلحت ذات اور قویہ ذات کی خٹے نہیں، بلکہ
 استغفار، گریہ نیم شبی، طاعت اور پرہیزگاری کی خٹے ہے۔ چنانچہ دنیا کا بہت سا لوہ اس تصویر
 حیات سے بھرا ہوا ہے۔

مگر ایک حقیقی اور بے شاعر کو جہاں زندگی کی سہانہوں کو دریافت کرنے کی طلب ہوتی ہے،
 وہاں اسے یہ جھٹو بھی سٹائی ہے کہ کیا مہنس، خمیر مہنس، پاک، ناپاک ہے۔ اگر کسی شاعر نے

زندگی کی پڑھائی پر آپ دم زم نہیں چڑھا ہے، اس کے ہاتھ پر کھنکھ نہیں گھینا ہے، تو وہ زندگی کے تھکنے کا طائر نہیں ہو سکتا۔ اسے زندگی سے ملوث ہونے کا احساس گناہ ستاتا رہے گا۔ رہبانیت یا صوف کا وہ مسلک جس میں زندگی کو ضرر یا پاداش گناہ تصور کیا گیا، اس مسلک میں زندگی کو کبھی بھی علیہ خودی، اس کے جود و سخا کی ایک نشانی قرار نہیں دیا گیا۔ چنانچہ یہ اسی کا رد عمل تھا کہ ایرانی شعرا "کیش گبر کی" کی طرف مائل ہوتے رہے۔ جس میں زندگی کو ایک علیہ خودی قرار دیا گیا ہے اور عالم کو "نہیں" کہنے کی بجائے "ہست" سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ عطار کہتے ہیں:

ز مستی غرق در آتش ندام
میان گبر کاں زہر بستم

اور اسی کیش گبر کی پر دوی بھی فر کرتے ہیں:

کہ کیش گبر کی ہارا محمد طہ خیر شد

اس "کیش گبر کی" میں کش ہمارے شعرا اس لیے موسیٰ کرنے کہ اس کیش میں وقت جہاں اور ایک ابدی "ہنوز" ہے۔ جاواں اور ہستم دوں دوں ہے اور عالم ہست ہے زندگی کے کراں اور جردم جہاں ہے۔ یعنی زندگی وقت کے ساتھ اور وقت زندگی کے ساتھ ہے اور یہ زندگی استغفار اور توبہ کی کوئی شے نہیں بلکہ توبہ و امت اور ایک ابدی لٹاؤ کی شے ہے۔ چنانچہ ہمارے مرزا غالب نے بھی اپنے کو ایک "گبر مسلمان نما" قرار دیتے ہوئے، اس گوبے کی سیر اسی اقدار کی تلاش میں کی ہے:

سنگ و رخت از مسجد و راندہ ی آرم بہ شہر

خانہ در کوئے ترساہاں عمارت می کنم

چنانچہ حالی کی ہند و سوغت کے خواب میں غالب کی یہ منقرد آواز ہمارے ادب میں پہلی بار سُنائی پڑتی ہے:

دم از وجودک ذنب" زند ہے خیراں

جہاں علیہ حق را گناہ ما گویند

یہاں غالب نے زندگی کو علیہ حق قرار دیا ہے اور یہ زندگی ان کے نزدیک "دوزخا آواز" سے نا "انجام جاوید پیوند" ہے کراں ہے اور چہل کہ یہ زندگی خدا کے جود و سخا کی ایک نشانی ہے، یہ تمام تر مقدس ہے، خدا کا علیہ اور طیر مقدس؟ ناممکن۔ چنانچہ ان تصورات حیات کے تحت

دوسری دنیا کی تردید کرتے ہوئے، وہ اس مقدس زندگی کو ایک نئے تصورِ اخلاق دینے کی ذمہ داری بھی اپنے نو پر عائد کرتے ہیں۔ اگر ننان و نساں ایک ہے، ناقابلِ تقسیم ہے تو اس میں بہشت لہذاں اور دُنیا نے گزراں کی تقسیم کیسی؟ اور اگر بہشت اور دوزخ مخصوص جنگیں نہیں ہیں تو ہر طاقت و بندگی کی "مرز جوئی" یا زاہد کی طبعِ عام کے کیا معنی ہیں؟

کیا تہ کو مانوں کہ نہ ہو گھر رنجی
پاداشیِ عمل کی طبعِ عام بہت ہے

طاقت میں خار ہے نہ سے وا لگیں کی لگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

غالب سے پہلے بھی ہمارے صوفیائے کرام نے دوزخ و بہشت اور شر و اخیر کو احوال سے تعبیر کیا ہے اور غالب کے بعد اقبال نے بھی اپنے کلام اور خطبات میں ان چیزوں کو احوال ہی سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ "تاوید تاسے" میں یہ زبانی روی اپنے کارنامے کا حاصل ہی قرار دیتے ہیں:

حرف با اہلی زبیں رندانہ گفت
نور و بہشت را بت و بت خانہ گفت

اب سوال یہ ہے کہ اگر زندگی ایک علیحدہ الودی یا مجود الودی ہے، اس کے حسبِ ذات کے اظہار کا ایک آزاد علیحدہ ہے، نہ کہ کسی گناہ کی سزا ہے، اور نہ کسی طاقت و بندگی کا اجر ہے، تو پھر اس زندگی کا کیا اخلاق ہے؟ یا پھر کہ اس کا کیا اخلاق ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب غالب کے کلام سے دھونڈنا ہے۔ ایک ایسے شخص کے کلام سے جو خیر و شر کو قصا و قدر سے جانتا ہو اور جو فلسفہِ جبر کا قائل ہو۔

غالب لڑائی کے خیر و شر بجز بقصا نمودہ است
کارِ جہاں ز بُہرِ دلی بے خبرا نہ کر وہ ایم

یہ بات کہ غالب فلسفہِ جبر پر ایمان رکھتے تھے۔ اس کا اقرار وہ اپنے ایک خط میں بھی کرتے ہیں: "در محافل حمیدہ و قدر میں جبر کا لاعنی ہوں۔" لیکن ان کا تصورِ جبر آئینی کے خیر کا ہے، نہ کہ ناقابلِ معنی مٹانے ایذی کا۔

ہ آئین در آئینہ انجمن
مرا کردہ اند آشکارا ہ من

اور اسی آئین ہستی کا یہ قانون بھی ہے کہ جہاں انسان کو "بلئے جبر" ملی ہے وہاں اس کو "رنج" اختیار بھی دیا گیا ہے:

وہ برقی فتنہ منتقلہ در کعبہ عاکی
بلئے جبر یکے رنج اختیار یکے

بلئے جبر "جو شے کہ لازمی اور ابدی ہے، اس کی ناقابلِ تعمیر قوت سے عبارت ہے اور "رنج اختیار" آزادیِ انتخاب کی خودیش سے عبارت ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ غالب کے افکار میں اضمحالیّت نہیں ہے۔ وہ جبر کے مقابلے میں انسانی ہمت کو بڑھاتا دیتے ہیں:

ہمت اگر بل کثافتی کند
صورت قوائد کہ بہائی کند

لیکن کیا یہ ہمت جو "رنج اختیار" سے پیدا ہوتی ہے اور جو غالب کے الفاظ میں "یکے از شہود حق" ہے، بلئے جبر کو ٹال سکتی ہے؟ یہ سوال جبر و اختیار کا ایک ایسا ڈائی لیما ہے جس کا کوئی حل بجز اس کے نظر نہیں آتا کہ ہم بیگل کے الفاظ میں آزادی کو "خصیص لبدی کا نام دیں اور اس طرح جبر کو آزادی میں تبدیل کر دیں۔

لیکن اس بلئے جبر سے آزادی حاصل کرنے کا ایک اور بھی تصور ہے جسے گوئٹے نے پیش کیا ہے۔ وہ ایک نظم میں لکھتا ہے:

"تمام قومیں آگے بڑھنے اور پھیلنے کی کوشش کرتی ہیں۔

اور وہ "مجموعہ درخت" ہیں۔ آگے بڑھنے اور دُور دراز تک پھیلنے کے لیے۔

لیکن ہمیں ہر طرف رکاوٹوں اور پسپائیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے،

ہر بھی جم و دنیا کے دھاروں کی لہروں میں بے چلے جاتے ہیں،

اس اندرونی طوفان اور بیرونی جوار بہائے میں ایک ہی وعدہ یا وعید ہے،

جس کو سمجھنا مشکل ہے،

اس جبر سے جو مارے موجودات کو اپنے بازوؤں میں بکڑے ہوئے ہے، آزادی، اپنے اوپر

غالب آئے ہیں ہے۔"

آزادی سے متعلق اند اندہ حال غالب کا بھی یہی تصور تھا، اپنے اوپر غالب آئے کا، غالب

مٹی گلن غالب اپنے اوپر غالب آنا، بلائے جبر سے آزادی ہی نہیں بلکہ زندگی کا سب سے بڑا
تھوڑی بھی ہے۔ وہی مستحق ہوتا ہے جو اپنے اوپر غالب آتا ہے۔ غالب کا دل زندگی کے اس حق سے
کی طرف سخت مائل تھا، لیکن انوس کہ وہ ننگ زہد سے کفر و جرائی میں پڑ گئے،
سمن کو، مراجم دل بہ تھوڑی مانتیت ل

زنگ زہد اتحادم بہ کافر ماجرایہما

زہد کا ننگ زہد اپنے زہد کے پہلے، اجرت ظہبی میں تھا۔ اس پر وہ سراورام یہ تھا کہ وہ فطرت
کو کم بھی سے دیکھتا، اسے ضرر یا گناہ تصور کر کے اس کی نفی کرتا، موت سے پہلے اپنی موت جانتا،
اپنی فطرت کو چھپاتا، دہانا اور طرح طرح کی جسمانی لذتوں میں اپنے کو جھٹکتا کرتا۔ اس زہد سے زندگی
بے مایہ اور بے لذت بن جاتی۔ اس قسم کا زہد منطقی اور بے ہارگی کو فروغ دیتا۔ اور بڑا عیب اس زہد
کا یہ ہے کہ اس کی گھٹیں گاہ میں ضرر موجود ہوتا ہے۔ ذرا سی غفلت ہوتی اور ضرر لے آدھو جاتا

گھٹاں سے غلے کا دروازہ غالب اور گھٹاں واعظ

پر اتنا ہانستے ہیں کل وہ جانا تھا کہ ہم غلط

اس کے برعکس جو زہد کہ اپنے اوپر یا اپنے نفس پر غالب آئے کا ہے۔ وہ بُرائی حیات اور
نقصانی حیات سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے اوپر غالب آئے کے عمل میں انسان اپنی فطری قوتوں
کو کسی اعلیٰ مقصد کے حصول یا تکمیل کی راہ پر لگاتا ہے۔ اس عمل میں فطرت مر قلع ہو کر ادنیٰ سے
اعلیٰ میں مہلک ہوتی ہے۔ یہ عمل نفی فطرت کا نہیں ہے، بلکہ فطرت کو کسی اعلیٰ صورت میں مہلک
کرنے کا ہے۔ یہ زہد انسان میں باوصف سماں پیدا ہوتا ہے بُرائی حیات سے پیدا ہوتا ہے، اور
بُرائی حیات میں اضافہ کرتا ہے، نہ کہ منطقی حیات سے پیدا ہوتا ہے اور منطقی حیات کو بڑھاتا
ہے۔ غالب کا زہد اسی کیفیت کا حامل ہے،

اند وارستان باوصف سماں بے خلق میں

صنور گھٹاں میں یا دل آرزو آتا ہے

بے خلقی، جسر طیکہ وہ باوصف سماں ہو، نہ کہ لذتوں منطقی، غالب کے یہاں آزادی یا
آرزو روی کا وہ صرا نام ہے۔ چنانچہ وہ اسی بے خلقی کے رشتے سے ایک صوفی تھے لیکن ان کا یہ
صوفیہ رنگاں کے یہاں کدہ سستی سرم کی طرح خنکی اور نصیبی حیات کی تھروں کو فروغ دینے
والا ہے۔ ان کا یہ صوفیہ کتابی دل و دماغ کی تھروں کا حامل تھا۔ ان کا یہ صوفیہ لذت کئی حیات
میں مانع نہ آتا۔ ان کا یہ صوفیہ نہ تو آئین برہنیت کا تھا اور نہ اہل صوفیہ کا۔ یہ صوفیہ ان میں

بدلتی حیات سے پیدا ہوا تھا۔ یہ ان کے اس وجدان کا عطیہ تھا کہ زندگی جو بخود لوندی ہے، مقصودِ بادلت ہے، قیودِ ذات کی شے ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ انسان "قودِ لذت" نہ ہو جائے، ورنہ اس کا اپنے اوپر غالب آنا ناممکن ہو جائے گا اور اس کا اپنے اوپر غالب آنا اس لیے ضروری ہے کہ اس عمل کے بغیر وہ اپنے اوٹی کو ارفع میں، اپنے تانبے کو مٹے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ یہ دیکھیے کہ اس تصور میں جو ایک تعلیم ترک ہے اس کی صورتِ طالب کے ہاں کیا ہے، وہ کھتے ہیں:

کم خود گیر و بیش شو طالب

قلوہ از ترکِ خویشیِ شمر است

اور ہر اسی کے ساتھ ساتھ یہ شعر بھی پیش نظر ہے:

قولین بہ اندازۂ بہت ہے ازل سے

آنکھوں میں ہے وہ قلوہ جو گوہر نہ ہوا تھا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ طالب "ترکِ خویشی" کے قائل تھے تو یہ غلط فہمی کیوں کر پیدا ہوئی کہ ان کے غلطے میں عیش ہی عیش ہے اور خود گری کی کوئی دعوتِ زحمت نہیں ہے۔ اس غلط فہمی کا باعث مرزا قائم علی مہر کے نامِ طالب کا وہ خط ہے، جسے انھوں نے ان کی ہم خوابہ "چٹا ہاں" کی سوت پر ان کو بندھا دیتے ہوئے لکھا تھا۔ اس خط میں ایک جملہ یہ ہے:

"اے شاہاب میں ایک مُرد نے یہ نصیحت کی ہے کہ ہم کو بندھو و ہندو

منظور نہیں۔ ہم مانعِ فتنہ و قہور نہیں، کھلا ہوا، مزے لڑاؤ، ہر پلور ہے

مصری کی کھٹی بنی شد کی کھٹی نہ بنو سو اس نصیحت پر عمل رہا ہے۔"

طالب نے اس مضموم کو کہ مصری کی کھٹی بنی شد کی کھٹی نہ بنو اپنے ہاں کے شعر میں بھی

لو لکھا ہے:

ورد ہر فرد - رفتہ لذت نہ توان بود

برقہ نہ بر شد لشیوند گس تا

اس کا مضموم یہ ہے جو کھٹی کو شر پر گری ہے وہ اسی میں خواہ جاتی ہے، اس کے برعکس جو کھٹی کو خد پر دیشتی ہے، وہ اس سے لذتِ پاب بھی ہوتی ہے اور اس سے بے حلق بھی ہو جاتی ہے، یعنی مصری ہاٹ کر لڑ جاتی ہے۔ یہ تشبیل کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے بھونٹے اور بھول کا بھی تصور آ جاتا ہے، جو ہمارے یہاں بے وفائی کا تصور ہے۔ چنانچہ اگر ہم

اپنے ذہن کو جو نرسے اور پسول کی طرف جانے سے ساج رکھیں، اور غالب کے سندربہ بلاغاری شعر کو طوطا خاطر رکھیں تو یہ بتانا شاید بے محل نہ ہو گا کہ فن و فہم کی اور بات ہے اور نہ مسلک خلق میں بے وفائی غالب کا و تیرہ نہ تھا۔ ایک ایسے خط ہی کے جواب میں جو مظفر حسین طاس نے غالب کو ان کی محبوبہ کی موت پر عزیمت نہیں لکھا تھا، غالب لکھتے ہیں (خط کا اردو ترجمہ یہ ہے)۔

”میر چند میں یہ جاننا ہوں کہ اختلاط کے اندازہ دال، محبت میں زیادتی پسند نہیں کرتے اور بے گانگی کے ادا شناس محبت کی دل کشائی سے قلعن رکھتے ہیں، لیکن کیا کہوں کہ وفا کے باب میں نئے آئین کا اختیار کرنا اور بد سواد اور جھگڑے لوگوں کی طرح وہ جگہ دل کو لانا میرا شیوہ نہیں۔ افسوس افسوس، یہ بات بے خودی میں میرے دل سے نکل گئی۔“

کیا اس بیان کے بعد بھی وفا کے باب میں ان کے بارے میں کسی کو شبہ رہ جاتا ہے۔ اور کیا اس کی وضاحت نہیں ہوتی کہ مصری کی نگہ کی ایچ (Image) کا مضموم وہ نہیں ہے جو بعض حضرات بیان کرتے ہیں۔

اس طرح کی غلط فہمی ان کے ایک اور شعر سے بعض حضرات کو پیدا ہوتی ہے، وہ شعر یہ ہے:

دہا آباد عالم اہل بہت کے نہ جوتے سے

بھرے ہیں جس قدر جام و سہو سے خانہ عالی ہے

اس شعر میں کسی ہوس ناک کی نہیں بلکہ ترک خواہش کی تعلیم ہے۔ اہل بہت سے مراد وہ مستفی لوگ ہیں جو اپنے کو بہرہ دل کی دولت کے باعث لذات و نیاوی سے بے قلعن کر لیتے ہیں۔

غالب کا یہ ترک اپنے حکم کو پیش کرتے اور اپنے ادنیٰ کو اپنی میں بدل کر لے گا ہے۔ اس کیفیت کو انسان اس وقت پہنچتا ہے جب کہ خود گری کے عمل میں وہ اپنے کو بہرہ غالب آتا ہے۔ انسان صرف غلظت خارجہ ہی کا موضوع نہیں بلکہ لونی غلظت کا بھی موضوع ہے۔ وہ جہاں زندگی کو زیادہ سے زیادہ حسین بنانا چاہتا ہے، وہاں اس عمل میں اپنے کو بھی ایک حسین تر شخصیت کا اسلوب دیکھنا چاہتا ہے۔ غالب اسی جمالیاتی طرز حیات کے قائل تھے اور زندگی کو جمالیاتی نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں:

اند بہار تماشا ہے گھٹائی حیات

وصالی لہ حذرانی سرور وامت ہے

زندگی میں جس متعدد اقدار سے پیدا ہوتا ہے۔ غالب نے ان میں سے وفاداری اور دوستی کی

قدروں پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور اگر یہ نظر خود دیکھا جائے تو یہ دونوں تھوڑی ابدی ہیں، انسانی زندگی میں بنیادی اقدار کی اہمیت رکھتی ہیں۔ ج:

بہتیں نہیں جز بہتیں پیمانی دلا بیچ

اور ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس قدر بدنام بھی رہے، اس کی طرف بھی اشارہ کیا جا چکا ہے کہ غالب کو جہاں یہ اصولی حیات پسند تھا کہ سچائی کو کھینچو گدوار اور انکار ان سب میں راہ دہنی چاہیئے جہاں انہیں گدوار اور گفتار کی مصلحت بھی بہت عزیز تھی:

باخود گفتم لٹانی۔ اہل سنی باز گوئے
گفت گفتر سے کہ باگدوار پیوندش بود

غالب خود اس معیار پر پورے اترے کہ نہیں، اس کا عاقل تو وہ لوگ کریں گے جن کے دامن کا بر تار ثابت و سالم ہو لیکن یہ کیا کم ہے کہ انھوں نے اپنے کسی عیب کو چھپایا نہیں، بلکہ بدادعات اپنے عیب کو طعنت اڑایا کیا ہے اور اپنی بدنامی کا ڈھنڈورا خود ہی بٹاتا ہے:

ہو گا کوئی ایسا بھی کہ غالب کو نہ جانے
ظاہر تو وہ اچھا ہے، پے بدنام بہت ہے

ظاہر کوئی رول نہ نہیں ہے بلکہ ستر حیات کا رفیق ہوا کرتا ہے۔ وہ آدمی سے آدمی کے لیے میں بات کرتا ہے، اور اپنی ہی طبیعت سے زندگی کے بھوٹ اور مکھڑی کا پردہ چاک کرتا ہے۔ وہ اپنی خود انکشافی سے دوسروں کے دل میں اترتا ہے۔ اس فی میں غالب نے جو کمال حاصل کیا ہے وہ ظاہر دنیا کے کسی بھی کار کو حاصل نہیں ہے۔ وہ آپ اپنا سطر اور شیخی خود، وہ نون ہی ہے۔ لیکن غالب کے فی کا یہ ایک پہلو ہے۔

غالب کی شخصیت بڑی ہنس گیر اور ہلکھلوتھی۔ وہ ایک رند ہرگز ضیوع تھا۔ فطرت نے اسے اپنا آئینہ دانا بنا رکھا تھا۔ اس کے اس آئینے میں پوری فطرت انسانی جلوہ گر تھی سچ اپنی کمزوریوں اور بلندوں کے۔

یوں تو ہماری شاعری کا بیشتر طعن حق و محبت کے چڑے سے ہے۔ لیکن غالب نے جس طرز محبت سے ہمیں آشنا کیا ہے اس میں صرف چڑے نہ ہر دو کی ہی نہیں۔ ج:

دل پر طواف گوئے محبت کو جانے ہے
بلکہ خود دلی اور خود گری بھی ہے:

ہا سے گزرتہ بار حسنِ خوں ہے
دکھوں کچھ اپنی بھی مڑھیں خوں فشاں کے لیے

غالب کی اس خود شناسی اور خود گرگی نے ان کے لغاتِ محبت میں وہ جذبِ دیوانہ پیدا کیا ہے، جس سے سیر کی حقیقتِ شاعری بھی کسی کسی ماند سی نظر آئی ہے۔ لیکن اس رندِ ہزار شیوہ کی یہ صرف ایک عتوہ گری ہے۔ وہ ایک سخت انتخاب پر سر ہوش، ہم نہاں سر ہوش، اپنی گرم دوی اور گرم اندیشگی سے ہماری وہ گراں ہستی کو ہموار بھی کر گیا ہے۔

غالب از اثرِ گرمیِ رطوبتِ سوخت

خفتے بر هدمِ راہروان است مرا

میں نے ان کے اسی احسان کا ذکر کیا ہے۔ غالب نے اپنی اسی گرم دوی میں جہاں بہت سے بُت توڑے ہیں، زندگی کے بارے میں نئے سوالات اٹھائے ہیں، وہاں انہوں نے ہمارے بہت سے بُرائے اعتقادات کو چیلنج بھی کیا ہے، ج:

کون ہوتا ہے حریفِ سے مردِ انگلیِ حق

ان کی اس آواز پر ابھی تک کوئی تردید لان ہم میں سے اٹھا نہیں، لیکن یورپ میں انہی سوالات پر جو غالب نے اٹھائے ہیں اور انہوں نے جو ٹھکری چیلنج پیش کیا ہے، ان پر برہمیِ سنجیدگی سے طو کیا جا رہا ہے۔ اس حقیقت سے ان کی ٹھکری بہت گہری اور آفاقیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ وجودی عرفانیات، وجودی نفسیات، اور وجودی اخلاقیات کے جو موتی غالب نے بکھیرے ہیں، وہ اپنی قدر و قیمت پوری دنیا کے لیے بلا تعزین مذہب و ملت رکھتے ہیں۔

بر چند کہ یہ صحیح ہے کہ غالب "سنگین کا مرثیہ" بقول خود "مردی لائے تھے" لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ سنگراوی اور طاعن اس کے بعد تھے، اس کے برعکس وہ طاعن اولیٰ اور آخر تھے۔ انہوں نے اپنی اس شاعری سے جہاں نمایاں غنائی میں نقب زنی کی ہے، زندگی کے سچ اور جھوٹ، کمزور و قوی کو بے نقاب کیا ہے، وہاں اپنے ویرانی اور مستقبلِ آشنا تخیل سے اس گھٹی نا آکریدہ کی ایک ہر آزد و تصویر بھی پیش کی ہے۔ جس کی فکر سرائی کا ان کو دعویٰ تھا۔ ان کے اس ویرانی میں کوئی لغت، سب کا لکھی، اور مصیبت نہیں، بلکہ ہر وہا، غری، یک جاتی، انسانیت اور آشتی باہم کا پیغام ہے۔

یاربہ ہ جہانیاں دلیِ غمزم وہ

در دعویٰ جنتِ آشتی باہم وہ

خدا ہر نہداشت، ہاوش از دست

آں سکوی آدم ہ بنی آدم وہ

انجمن کی نئی مطبوعات

قیمت	مصنف	نام کتاب
250/-	ڈاکٹر رؤف پارکے	۱۔ اردو نثر میں مزاح نگاری کامیابی اور نہ کامیابی میں منظر
200/-	ڈاکٹر انور سدید	۲۔ اردو ادب کی تحریکیں (پرتشدد ایجنڈا)
150/-	ڈاکٹر ممتاز احمد خاں	۳۔ آزاد خیالی کے بعد اردو ناول
250/-	راجیو سودا / اصغر / قدرت نقوی	۴۔ ہندی اردو لغت
100/-	جمیل الدین حالی	۵۔ حرفے چند (جلد سوم)
75/-	بابائے اردو مولوی عبدالحق	۶۔ سرسید احمد خاں، حالات و افکار
100/-	اسلوب احمد انصاری	۷۔ اطراف رشید احمد صدیقی
200/-	رشید حسن خاں	۸۔ مشنریاں شوق
130/-	خان رشید / کاشفی قیصر الاسلام	۹۔ افکار عالیہ
200/-	ڈاکٹر سید محمد عارف	۱۰۔ شاہد احمد دہلوی حالات و آثار
450/-	ڈاکٹر گلستان چند	۱۱۔ اردو کی ادبی تاریخیں
175/-	ملاد احمدی	۱۲۔ میرے زمانے کی دلی
250/-	علی نو الزہدین / صفوت قدوسی	۱۳۔ ملت اسلامیہ
120/-	ڈاکٹر لطیف عبدالحکیم	۱۴۔ داستان دانش
100/-	حسن الرحمن فاروقی	۱۵۔ غالب کے چند پہلو
480/-	ڈاکٹر معشرت حسین	۱۶۔ پاکستان ایک اثراتی ریاست کی حیثیت
75/-	بابائے اردو مولوی عبدالحق	۱۷۔ انجمن ترقی اردو کا اہلیہ
150/-	نور الحسن جعفری	۱۸۔ مختصر یادیں

انجمن کی تازہ مطبوعات

نام کتاب

مصنف

قیمت

200/-	ڈاکٹر انور سدید	۱۔ اردو ادب کی تحریکیں (چھ کتابیں)
160/-	ڈاکٹر ممتاز احمد خاں	۲۔ اردو ادب کے چند اہم ادیب
100/-	جلیل اللہ ریحانی	۳۔ نرسے چند (جلد سوم)
75/-	ڈاکٹر اردو مولوی عبدالجبار	۴۔ سر سید احمد خاں، حالات، افکار
130/-	حاجن رشید اعظمی قیصر الاسلام	۵۔ افکار عالیہ
450/-	ڈاکٹر عمران چند	۶۔ اردو کی ادبی تاریخیں
250/-	علی قورائین اعظمی قیصر الاسلام	۷۔ مکتبہ اسلامیہ
100/-	محسن الرحمن قادری	۸۔ غالب کے چند پہلو
480/-	ڈاکٹر حفیظ حسین	۹۔ پاکستان ایک تاریخی راست کی معیشت
75/-	ڈاکٹر اردو مولوی عبدالجبار	۱۰۔ انجمن ترقی اردو کا ادب
150/-	ڈاکٹر انور سدید	۱۱۔ منتظر بادری
350/-	کالی داس گپتا رضا	۱۲۔ اردو کی مکتبہ اسلامیہ
120/-	ڈاکٹر یحیٰی قادری	۱۳۔ غالب کی بعض تصانیف
400/-	شیما مجید	۱۴۔ جہانگیر، شاعری میں حضرت نگاری
125/-	شیخہ نوسرہ اعظمی	۱۵۔ مکتبہ سرور احمد سید
175/-	مصباح الحق	۱۶۔ تاریخ انجمن دیوبند کے بعد
100/-	سید باقی فرید آباد	۱۷۔ تاریخ سلطان پاکستان
250/-	سید باقی فرید آباد	۱۸۔ تاریخ سلطان پاکستان و بھارت
300/-	سید باقی فرید آباد	۱۹۔ تاریخ سلطان پاکستان و بھارت

انجمن ترقی اردو پاکستان

۱۔ ۱۵۹، چاکر، گلشن اقبال، کراچی۔